سوال اول

آنحضرت کی رفع سبابہ کا

چونکہ ہمارے زمانہ میں سب ... [illegible] ... رفع سبابہ ثابت ہے

... [illegible] ... قولہ ثبت الرفع من النبی صلعم

... [illegible] ... اقول ... [illegible] ... کے پاس ... [illegible]

سب ... [illegible] ... حدیث ... [illegible] ... روایت کیا ہے ... [illegible]

... [illegible] ... یحرکہا ... [illegible] ... ثم کہو فاذا اراد ان

... [illegible] ... ذالک ولا ... [illegible] ... من السجود اور یہ حدیث تسلیم

... [illegible] ... وجہ اول ... [illegible] ... وانبتہ استمرار

... [illegible] ... دلالت کرتا ہے ... [illegible] ... کون ... [illegible]

... [illegible] ... ثبوت کا مرادف ہے ... [illegible] ... تغیر

دوام و ... [illegible] ... کا مبدء ... [illegible] ... ہوتا ہے اور

... [illegible] ... کوئی ... [illegible] ... کا قائل ہے کما ثبت فی موضعہ

... [illegible] ... قائم ہوا اور اسکا سوقت کے قیام کو بہت لوگوں نے بیان

کیا ... [illegible] ... حکایت کرنیوالوں کا تعدد ... [illegible] ... محکی عنہ کے تعدد پر ... [illegible]

نہیں کرتا اور ... [illegible] ... محکی عنہ کے تابع ہوتی ہے اور محکی عنہ حکایت

... [illegible] ... نہیں ہوتا اسلئے اصول فقہ میں لکھا ہے ان حکایۃ الفعل لا تعم واما ... [illegible]

... [illegible] ... عن عائشۃ قالت کنت اطیب رسول اللہ صلعم قبل ان یحرم

ویوم النحر قبل ان یطوف بالبیت بطیب فیہ مسک ... [illegible]

مین لکھا ہے۔ فیہ دلیل لاکثر المحققین علی ان کان لا یدل علی التکرار والدوام
اذ لم یحج بعد صحبۃ عایشۃ الا حجۃ الوداع لایقال لعلھا طیبۃ فی احرام العمرۃ
لان المعتمر لا یحل لہ الطیب قبل الطواف انتہی اگر کوئی شبہ کرے کہ اذا قام
للصلوۃ اور اذا اراد ان یرکع مین جو اذا واقع ہے مواظبت واستمرار پر دلالت کرتا ہے
کما قولہ تعالی اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ تو اول کلمہ اذا تو قضیہ مہملہ کا جو
جزئیہ کو مستلزم ہے سور ہے پس کسطرح اذا کی دلالت استغراق وایجاب کلی پر ہوگی
اور جو کہ آیہ اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ مین عموم ہے تو وہ کلمہ اذا کا مفاد نہین بلکہ وہ عموم
علیہ یا خنکے عموم سے مستفاد ہے کہ عبارت ہے ارادۃ القیام الی الصلوۃ سے
اور یہ بسبب تعداد اوقات کے متعدد ہوتا ہے کیونکہ تعدد اسباب کا موجب تعدد مسببات
کے سبب ہے اور اسی طرح امر بالوضو متعدد بتعدد ارادۃ القیام الی الصلوۃ کے ہے۔
اصول فقہ مین مذکور ہے۔ ان الامر لا یقتضی التکرار فیہ الا انہ یتکرر بتکرار اسبابہ اور
ما نحن فیہ مین ایسا نہین کیونکہ یہ حکایت ہے و حکایۃ الفعل لا تعم حاصل اسکا
فعل مین عموم نہین اور بیان مطلق فعل سے مواظبت اسکی ثابت نہین ہوتی۔
وجہ دوم۔ تم لوگ چار جگہ نماز مین رفع الیدین کی سنت ہونیکے قایل ہو عند الافتتاح
وعند الرکوع وعند القیام منہ وعند القیام الی الثالثہ دون غیرھا اور
جو رفع یدین احادیث مین ان چار موضعون کے سوا وارد ہین اسکو منسوخ جانتے
ہو اگر کہین کہ صحیحین مین بروایت ابن عمر لا یفعل فی السجود اور ایک روایت
مسلم مین لا یرفعھما بین السجدتین وارد ہے پس ثابت ہوا کہ آنحضرت صلعم نے
رفع الیدین بین السجدتین کو ترک کیا اور ترک دلیل نسخ کے ہے تو جواب یہ ہے کہ اگر ترک

سے مراد ترک مطلق ہے اگرچہ کسی وقت مین ہو تو مسلم ہے اور اگر ترک مستمرہ مراد ہے
تو دلالت روایات کی اسپر ہرگز نہین ہے علاوہ آنکہ ان الفعل قد لا ینبغی بہ اور اگر
تسلیم بھی کیا جاوے تو شہادت نفی بالاستغراق پر مقبول نہین فکیف کہ ابن عمر کو حضرت
کے ساتھ ہمیشہ خلوت اور جلوت اور سفر اور حضر اور جمیع مجالس مین صحبت نہ تھی پس انکا
فعل بالاستغراق کیونکر صحیح و مستقیم ہوگی دیکھیے کہ بھی ابن عمر صلوٰۃ ضحیٰ مین لا اخالہ
فرماتے ہین کما رواہ البخاری حالانکہ صلوٰۃ ضحیٰ کا ثبوت آنحضرت سے بہت احادیث
فعلیہ قویہ کے ساتھ ہے - اور اگر ترک رفع کا دلیل نسخ کی بن سکے تو ابن مسعود کا
قول رفعنا من رفعہ و ترکنا من ترکہ تمہارے دعوی کے گردن پر سیف قاطع ہوگی
علاوہ آنکہ اگر ہم عدم عموم فعل سے قطع نظر کرکے استمرار مضارع کی طرف جو منسوب
ہے لا یفعل ذلک فی السجود سے دیکھین تو اسی پر دال ہوگا کہ ابن عمر نے حضرت
کی رفع الیدین بین السجدتین کو نہین دیکھا اور اس سے عدم رفع الیدین مطلقاً ثابت نہین
کیونکہ مثبت ایک بڑا حصہ کا نسبی ثابت ہو جاتا ہے اور اگر نسخ رفع الیدین بین السجدتین کو مان لین تو نسخ
عند رفع الراس من السجود وقت القیام الی الثانیہ والقعود فی الرابعہ کس طرح مانے کہ
اسکے لئے کوئی حدیث ناسخ نہین بلکہ بہت اخبار صحیحہ اسمین وارد ہین فما ہو جوابکم
فہو جوابنا منہا ما اخرجہ ابن ماجہ عن ابی ہریرۃ قال رأیت رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ
فی الصلوٰۃ حذو منکبیہ حین یرکع وحین یرفع وحین یسجد منہا
ما اخرجہ ایضاً عن عمیر ابن حبیب قال کان رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ
مع کل تکبیرۃ فی الصلوٰۃ المکتوبۃ منہا ما رواہ ایضاً عن ابن عباس ان
رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ عند کل تکبیرۃ منہا ما رواہ الترمذی

عن علي ابن ابي طالب عن رسول الله صلعم انه كان اذا قام الى الصلوة المكتوبة
رفع يديه حذو منكبيه ويصنع ذلك اذا قضى قراءته واذا اراد ان يركع و
يصنعه اذا رفع راسه من الركوع ولا يرفع يديه في شيء من صلوته وهو قاعد فاذا قام
من السجدتين رفع يديه كذلك الحديث وقال الترمذي هذا حديث حسن
منها ما رواه ابو داود عن ميمون المكي انه رأى عبد الله بن الزبير وصلى بهم
يشير بكفيه حين يقوم وحين يركع ويسجد وحين ينهض للقيام فيقوم فيشير
بيديه فانطلقت الى ابن عباس فقلت اني رايت ابن الزبير صلى صلوة لم ار
احدا يصليها فوصفت له هذه الاشارة فقال ان احببت ان تنظر الى صلوة
رسول الله صلعم فاقتد بصلوة عبد الله ابن الزبير **منها** ما رواه احمد
وابو داود وابن ماجه عن عمرو ابن عطاء قال سمعت ابا حميد الساعدي
وهو في عشرة من اصحاب رسول الله صلعم احدهم ابو قتادة ابن الربعي وذكر
ابن ماجه في موضع آخر انهم سهل ابن سعد ومحمد بن مسلمة قال انا اعلمكم
بصلوة رسول الله صلعم كان اذا قام في الصلوة اعتدل قائما ورفع يديه حتى
يحاذي بهما منكبيه فاذا قال سمع الله لمن حمده رفع يديه فاعتدل فاذا
قام من السجدتين كبر ورفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه كما صنع حين افتتح الصلوة
اقول یہ احول وعلی اعداء السنۃ اصول یہ احادیث باعلی ندا منادی ہیں کہ حصر رفع الیدین
کا ان چار مواضع میں نہیں اور ہر ایک حدیث سنیت رفع الیدین عند القیام عن السجود
الی الرابعۃ پر دال ہے اور بعضی نہیں سے اسپر دال ہیں کہ ہر تکبیر کے وقت رفع سنت ہے
فاین الفرار عن مواخذۃ الله القہار فمثلك كمثل من نفر عن السحاب و

تحت المیزاب قولہ بروایت جم غفیر اقول اگر کیثر از جم غفیر ان چار موضعون
مذکورہ کے سوا رفع الیدین کو روایت کیا ہے توان چار مواضع مین انحصار سنیت رفع کے لیے
تقریب تام نہوئی بل ھذہ الکثرۃ کاثرۃ لشوکۃ عساکرہ وقاھرۃ علی مملکۃ
قیاصرہ وکیاسرہ اور تحقیق مقام یہہ ہے کہ بعضے اخبار و آثار رأس رفع پر جو تکبیر افتتاح
کیوقت کیا جاتا ہے اور نیز عدم رفع پر جو ماسوا اسکے ہین دال ہین اور بعضی مین فقط ذکر
رفع کا افتتاح کے وقت کا ہے اور اور جگہ کے رفع یا عدم رفع سے ساکت ہین۔ اور بعضون
مین رکوع اور سر اٹھانے رکوع کے وقت مین رفع کرنیکا ذکر ہے اور باقی رفع اور عدم رفع
سے ساکت ہین اور بعض مین ذکر رفع افتتاح اور رکوع جانے اور سر اٹھانے اور قیام
الی الثالثۃ کیوقت کا ہے اور سوا ان چار موضعون کے رفع اور عدم رفع سے
ساکت ہین اور بعضون مین ان چار مواضع اور جمیع تکبیرات انتقال مین رفع کرنا مذکور
ہے اور بعضون مین ان چار مواضع کے درمیان ذکر رفع کا مع ترک رفع بین السجدتین
آیا ہے اور باقی رفع یا عدم رفع کا کچھہ ذکر نہین اور بعض مین باوجود اس رفع کے وقت
قیام عن السجود کا بھی رفع مذکور ہے تو اضطراب رفع کے احادیث کا سات طرح تک پہنچا پس بعضے
محققین نے فرمایا کہ حدیث رفع مضطرب ہی تو شافعی ہر تکبیر کے وقت رفع الیدین کا قایل
نہین اور حنفیون نے متفق علیہ پر کہ افتتاح کے وقت کا رفع ہے عمل کیا ہے قال الشیخ
ابن الہمام فی فتح القدیر واعلم ان الآثار عن الصحابۃ والطرق عنہ صلعم
کثیرۃ جدا والکلام فیہا واسع من جہۃ الطحاوی وغیرہ والقدر المحقق
بعد ذلک کلہ ثبوت روایۃ کل من الامرین عنہ صلعم الرفع عند الرکوع وعدمہ
فیحتاج الی الترجیح لقیام التعارض ویترجح ماصرنا الیہ بانہ کانت اقوالا

۲۹ ان کا بیان ہے کہ رفع الیدین مین کہ آثار صحابہ سے اور طرق حضرت سے بہت ہین اور کلام ان مین طحاوی کا اور غیرون کا بہت وسیع ہے اور قدر محقق بعد ان سب کے ثبوت دونون امرون کا ہے رفع اور عدم رفع کا پس ترجیح کی طرف احتیاج ہوئی بباعث تعارض کے

مباحثة فی الصلوة وافضالامن جنس هذا الرفع وقد علم نسخها فلا يبعد
ان يكون هو ايضا شمولا بالنسخ خصوصا وقد ثبت ما يعارضه ثم تالامر
بخلاف عدم الرفع فانه لا يتطرق اليه احتمال عدم الشرعية لانه ليس من
جنس ما عهد فيه ذلك بل من جنس السكون الذي هو طريق ما اجمع
على طلبه في الصلوة اعني الخشوع وكذا بافضلية الرواة عن رسول الله
صلعم كما قاله ابو حنيفة رض للاوزاعي وروى ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم
قال ذكر عنده وائل ابن حجر انه راى رسول الله صلعم رفع يديه عند الركوع
وعند السجود فقال اعرابي لم يصل مع النبي صلعم لم ير قبله قط فهو اعلم
من عبد الله واصحابه حفظ ولم يحفظوا وفي رواية وقد حدثني من لا احصي
عن عبد الله انه رفع يديه في بدء الصلوة فقط وحكاه عن النبي صلعم وعبد الله
عالم بشرائع الاسلام وحدوده متفقد لاحوال النبي صلعم ملازم له
في اقامته واسفاره وقد صلى مع النبي صلعم ما لا يحصى فيكون الاخذ به عند
التعارض اولى من افراد مقابله ومن القول بسنية كل من الامرين والله
سبحانه وتعالى اعلم انتهى قوله لتذكر ههنا ستة روايات اقول رفع اليدين
رکوع اور سر اٹھانے کے وقت ان سب احادیث سے بعد التسلیم ایک بار ثابت ہوتا ہے
کما حققناہ آنفا عقلاً ونقلاً - پس خصم کو زیبا نہیں کہ دعوی سنیۃ کا اور ثبوت مطلق
رفع کا کرے اور استحباب کا تو کوئی قائل نہیں ومن ادعی فعلیه البیان -
قوله وزاد البيهقي في هذه الروايت عن ابن عمر عن النبي صلعم فما زالت تلك
صلوته حتى لقي الله عز وجل اقول بیہقی کا تفرد اس ازدیاد میں توثیق ذاتا

سے بعید ہے بلکہ اس تفرد کو کوئی بشر قبول نہیں کرتا کیونکہ یہہ تفرد وشذوذ وانکار پر
دال ہے اسلئے کہ اگر یہہ روایت ضعیفہ تسلیم کیجائے تو مواظبتہ بغیر ترک پر دال
ہوگی اور ایسی مواظبتہ وجوب کی دلیل ہے نہ سُنیّت کی مع انّ القول بالوجوب
مذہب مردود ومشرب مطرود اگر ابن عمر کا یہہ قول ہوتا تو وہ بہی اس
رفع پر مواظبتہ کرتے کیونکہ بر تقدیر صحت اس روایت کے وجوب رفع اُنکے نزدیک ثابت ہے
حالانکہ اسکا خلاف ابن عمر سے مروی ہے منہا ما اخرج الطحاوی عن مجاہد
قال صلیت خلف ابن عمر فلا یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی ومنہا ما
اخرج محمد فی الموطا عن محمد بن ابان بن صالح عن عبد العزیز بن حکیم قال
رایت ابن عمر یرفع یدیہ حذاء اُذنیہ فی اول تکبیرۃ الافتتاح ولم یرفعہما فی
ماسواء ذلک قال رئیس الفرقۃ المخترعۃ المولوی اسمٰعیل فی تنویر العینین
فنجیبہم انما ینتہض علینا لو قلنا ان ابن عمر روی وجوب الرفع ولا نقول بہ
انتہی پس سقوط ازدیاد اس روایت کا ظاہر ہوا۔ اقول وانا حبیب اللہ پہلے آمین
اگر کوئی کہے کہ ابوبکر ابن عیاش راوی آخر العمر میں سیئ الحفظ تہا تو جواب یہہ ہے کہ
یہہ ابوبکر صحاح ستہ کا راوی ہے تو جرح اسکے حق میں مقبول نہیں۔ صاحب معیار نے خطابی
سے تعلیق کے مسئلہ میں نقل کیا ہے وقد قالوا من یروی عنہ الشیخان او احدہما عنہ لا ینظر للطاعنین فیہ
وان کثر انتہی علاوہ انکہ راوی اس حدیث کا زہری ابن شہاب ہے اور وہ باتفاق مدرج ہے پس یہہ فقرہ حرفونکا
زیادہ کیا ہوا ہے۔ قولہ وہذہ الروایات الی قولہ بمنزلۃ التابعات والشواہد لتلک الاصول۔ اقول
یہہ شواہد مرضیہ ہیں آپکے مدعی کے بطلان پر سبحان اللہ یقول انہا من التابعات مع انہا تنبع الزائد ویرد فیہا اعادہ اور یہہ احادیث
باعلی ندا منادی ہیں کہ رفع الیدین عام ازانکہ رکوع اور سر اٹھانیکے وقت ہو یا وقت

سجدہ اور سجدہ سے سر اٹھانیکے وقت در سب برابر ہے پس کس شخص نے اسکو منسوخ کیا اگر دعوی
تو انحصار کا کرتے ہو اور دلیل دو لاتا ہے کہ انحصار باقی نہین رہتا اور خلاف مدعی ثابت ہو
ہے کیونکہ مسلک خصم پر سنتیہ رفع کی سب تکبیرات انتقال کیوقت مین ثابت ہو کہ کچھ اسکے برخلاف
نہین گفتگو کرسکتا اور ترک کرنا حضرت کا بعضے وقتون مین دعوی سنتیہ کو مضر نہین جیسا کہ
مولوی آنئیل نے لکھا ہے پس یہ کہنا کہ رفع الیدین وقت سجدہ اور وقت رفع الراس منسوخ
ہے اور رکوع اور سر اٹھانیکے وقت اور وقت القیام الی الثالثہ منسوخ نہین ترجیح بلا مرجح
ہے افسوس ہے کہ باوجود قایل ہونیکے اسپر کہ جب تک تاخر ناسخ کا علم نہو نسخ ثابت نہین ہوتا
کیونکر نسخ کے قایل ہوتے ہو۔ دیگران را نصیحت خود را فضیحت پر کمر باندہی ہے
ذرا حیا تو کرو۔ اب ہم پوچھتے ہین کہ وقت سجدہ مین و وقت رفع الراس
عنہا مین رفع الیدین کا مقدم ہونا اور ترک رفع کا موخر
ہونا تمکو کہان سے معلوم ہوا باوجودیکہ فعل صحابہ کبار کا بعد صاحب شرع کے اسکے برخلاف
دال ہے پس رفع فی السجود و رفع الراس عن السجود کو منسوخ کہنا حکم ثابت عن الشارع کو منسوخ
کرنا ہے بعد زمان شارع کے تمہاری مسلک پر وہ لایجوز **قوله** وما یعارض به الکوفیون الخ
اقول المعارضة الواقعة من ائمتنا الاعلام کافیة لاذهاب صحب الجدل والظلام لعقولهم قال القاری
للالقاری واحتج لعدم الرفع بما رواه الترمذی واحمد فی مسنده حدثنا هناد
حدثنا وکیع عن سفیان عن عاصم ابن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمه
عن عبد الله بن مسعود قال قال عبد الله بن مسعود الا اصلی بکم صلوة
رسول الله صلعم فصلی ولم یرفع یدیه الا فی اول مرة ثم لا یعود ورجال هذا
الحدیث ثقات ورسالته عن العلة والجرح من اوله الی اخره کان هنا دبر السری

[illegible]

بكسر الراء الخفيف بن مصعب التيمي الكوفي ثقة هكذا في التقريب وقال العسقلاني

اما وكيع فهو مقبول من الرابعة واما سفيان الثوري ابو عبد الله الكوفي

فهو ثقة حافظ عابد امام حجة كذا في التقريب وعاصم ابن كليب هو ثقة و

عن يحيى ابن معين الذي هو من اجلة شيوخ البخاري كذا في جامع الاصول وقال

ابن الهمام صاحب فتح القدير ولم يخرج حديثه مسلم في الهدى وقال النسائي وابو حاتم

هو صالح وقال ابو داؤد وكان هو من العباد وذكر من فضله وكان افضل الكوفة

وذكره ابن حبان في الثقات واخرج ابو حاتم الرازي والبخاري وغير واحد بان

عاصم ابن كليب تابعي وقال ابن البرله ولابيه صحبة انتهى كلام الحافظ عابد

المدني والقاري في شرح الموطا بيان سے ظاہر ہوا کہ جس نے عاصم کو تیمی کی نسبت کی ہے

اسکے حال سے جاہل و نا واقف ہے قال صاحب التهذيب لم يثبت ارجاءه ومن رماه

فهو جاهل عن حاله انتهى وعبد الرحمن ابن الاسود هو مقبول ثقة كذا

في التقريب هو سمع اباه وعلقمة كذا ذكر الخطيب في كتاب المتفق والمتفرق واما

علقمة بن عبد الله النخعي الكوفي ثقة ثبت فقيه عابد من الثالثة مات بعد

الستين وقيل بعد التسعين هكذا في التقريب اما عبد الله فعبد الله قال

العسقلاني هو من السابقين الاولين عن كبار علماء الصحابة وله مناقب

كثيرة وامره عمر ابن الخطاب على الكوفة مات سنة اثنين وثلثين او في التي بعدها

بالمدينة انتهى وعن علي المديني الذي هو من اكابر شيوخ البخاري قال حدثنا

سفيان ثنا منا بخ ابن راشد سمع حذيفة يحلف بالله ما اعلم احدا ادرك

وهديا برسول الله صلعم من حين يخرج من بيته الى ان يرجع اليه من

ہے عسقلانی نے کہا کہ عبد اللہ سابقین اولین اور بڑے علمائے صحابہ سے ہے اور اسکے لیے بہت مناقب ہیں اور امیر المومنین عمر نے

عبد الله بن مسعود الی آخرہ کذا فی الاستیعاب لابن عبد البر فی احوال الصحابة
وبه قال البخاری فی مناقب ابن مسعود واخرج الحاکم عن مسروق انتهی
علم اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم الی هولاء النفر عمر ابن الخطاب
وعلی ابن ابی طالب عبد الله ابن مسعود وقال عمر رض لما بعث عمار بن یاسر
وابن مسعود الی الکوفة فکتب قد بعثت الیکم عمار بن یاسر امیرا وابن
مسعود معلما ووزیرا وهما من النجباء من الصحابة من اهل بدر فاقتدوا
بهما واسمعوا قولهما هکذا فی الاستیعاب فی فتح القدیر وغیره وما قیل ان
الحدیث صحیح انما المنکر علی الوکیع زیادة ثم لا یعود فانما هو ظن ظنوه غایة
الامر ان الاصل رواه مرة بتمامه ومرة بعضه بحسب تعلق الغرض وبالجملة
فزیادة العدل الضابط مقبولة عند الجماهیر من اهل الحدیث والفقه و
یوید هذه روایة الترمذی فی باب عدم رفع الیدین روایة ابی حنیفة
من غیر هذا الطریق تائیدا مضبوطا کما روی ابن عیینة قال الاوزاعی
ما بالهم لا یرفعون ایدیهم عند الرکوع وعند الرفع منه فقال ابو حنیفة
لاجل انه لم یصح عن رسول الله صلعم فیه شیئ فقال الاوزاعی کیف لم یصح
وقد حدثنی الزهری عن ابیه عن عبد الله بن عمر ان رسول الله صلعم
کان یرفع یدیه اذا افتتح الصلوة وعند الرکوع وعند الرفع منه فقال ابو حنیفه
حدثنا حماد عن ابراهیم النخعی عن علقمه والاسود عن عبد الله ابن مسعود
ان النبی صلعم کان لا یرفع یدیه الا عند افتتاح الصلوة ثم لا یعود بشیئ من
ذلک وقال الاوزاعی حدثنی الزهری الی آخرہ فقال ابو حنیفه کان حماد

افقہ من الزہری وکان ابراہیم افضل من سالم وعلقمہ لیس بدون ابن عمر

فی الفقہ وان کان لابن عمر فضل صحبۃ ودرجۃ وللاسود فضل کثیر وعبداللہ

عبداللہ فسکت الاوزاعی فرجح ابوحنیفۃ حدیث عدم الرفع بفقہ الرواۃ کما

رجح الاوزاعی بعلو الاسناد کما اورد فی مسند ابی حنیفہ وشرحہ المسمی

بالمواہب اللطیفۃ وذلک ہو المذہب المنصور عندنا ۔ اور نیز حدیث

ابن مسعود از روئے اسناد درجہ علیا میں واقع ہے ابن حجر عسقلانی نے شرح نخبہ

میں کہا ہے من الرتبۃ العلیا فی اصح الاسانید کابراہیم النخعی عن علقمۃ

وابن مسعود کما حدیث الزہری عن سالم عن ابن عمر رض انتہی پس یہہ دونوں

حدیثیں علو اسناد میں مساوی ہیں بلکہ میں یہہ کہتا ہوں کہ حدیث ابن مسعود اس سبب سے

کہ راوی اس کے فقہا ہیں بہتر ہے اس حدیث سے کہ شیوخ غیر فقہا نے روایت کی

ہے کما قال ابن حزم المحدث قال لنا وکیع ای الاسنادین احب الیکم

الاعمش عن ابی وائل عن عبداللہ او سفیان عن منصور عن ابراہیم عن

علقمہ عن عبداللہ فقلنا الاعمش عن ابی وائل فقال سبحان اللہ الاعمش

شیخ وسفیان فقیہ وابراہیم فقیہ وعلقمۃ فقیہ وحدیث یتداولہ الفقہا

خیر من حدیث یتداولہ الشیوخ فہو من طریق رباعی الی ابن مسعود وثنائی

من مشایخ الحدیث ومع ذلک قدم الرباعی لاجل فقاہۃ رجالہ کذا نقل

ابن الاثیر الشیبانی الجزری ثم الموصلی فی جامع الاصول اور اسی لئے بحر العلوم

عبد العلی نے شرح مسلم میں کہا ہے ان ہذہ الحکایۃ لا تدل الا ان الترجیح بفقہ

الرواۃ اوثق منہ بعلو الاسناد باعتبار ضبط الرواۃ الفقہ وقوۃ علمہم

وورعهم وهو الاعتياد باتيان المستحبات والاجتناب عن المكروهات بل
عن المباحات فان الفقيه يضبط كما ينبغي ويجتنب عن التساهل وقوي الضبط
لا ينسى كما وقع ترجيح ابن عباس على يزيد ابن اصم لهذا الاعتياد ويشير اليه
ما قال رسول الله صلعم فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد
وعلو الاسناد هو قلة الوسائط وهو قريب من الرسول صلعم وذلك
لقلة احتمال الخلط خلافا لابي حنيفة ووجه قولهم انه ربما يكون الوسائط
القليلة كثير النسيان وسئ الفهم لمعنى الحديث والوسايط الكثيرة
ونيل الذهن فالاعتبار للفقاهة وقوة الضبط انتهى كلام الفاضل الكشوري

اور صاحب جامع الاصول نے بھی حدیث عدم الرفع کی روایت کی ہے —
قال لنا ابن مسعود يوما الا اصلي بكم صلاة رسول الله صلعم فصلى ولم
يرفع يديه الا مرة واحدة مع تكبير الافتتاح وفي رواية قال كان رسول
الله صلعم يكبر في كل خفض ورفع وقيام وقعود وابو بكر وعمر اخرجه الترمذي
وقال اخرج ابو داؤد الرواية الاولى قال رأيت رسول الله صلعم اذا افتتح
الصلوة رفع يديه الى قريب اذنيه ثم لا يعود وفي رواية مثله ولم يذكر ثم
لا يعود وفي اخرى قال رأيت رسول الله صلعم رفع يديه حين افتتح الصلوة
ثم لم يرفعهما حتى انصرف رواه ابو داؤد وقال هذا الحديث ليس بصحيح
پوشیدہ نہ رہے کہ ابو داؤد کا اس حدیث کو غیر صحیح کہنا کچھ مضر نہیں جب کہ امام
اعظم کے قول سے اس حدیث کی صحت معلوم ہوئی اور ترمذی کے کہنے سے
معلوم ہوا کہ ابن مسعود کی حدیث حسن ہے کیونکہ ترمذی نے اپنی کتاب کے

آخر میں کہا ہے۔ وما قلنا حسنا فانما اردنا حسن اسناده عندنا - فكل حديث
يروى ولا يكون راويه متهما بالكذب ويروى من غير وجه نحو ذلك ولا
يكون شاذا فهو عندنا حسن بتقی اقول منشا ابو داؤد کے قول کا کہ یہ حدیث صحیح
نہیں ہے یہ ہے کہ اس حدیث کو ہشیم اور خالد اور ابن ادریس نے یزید ابن زیاد سے اس نے
عبد الرحمن ابن ابی لیلی سے اور اس نے برا سے روایت کی ہے اور سوا شریک
کے کسی نے کلمہ ثم لا یعود کو انہیں سے ذکر نہیں کیا اقول ابن عدی نے کامل
میں اور طحاوی نے لکھا ہے رواه هشيم وشريك وجماعة معهما عن يزيد
باسناده پس انکا کہنا کہ سوائے شریک کے کسی نے ثم لا یعود کو ذکر نہیں کیا ساقط
ہوا واما يزيد في نفسه فهو ثقة مقبول القول وعدل كذا قال يعقوب
ابن سفيان والعجلي وابن شاهين في كتاب الثقات وقال الساجي هو صدوق
وكذا قال ابن حبان واخرج مسلم حديثه واستشهد به البخاری فاذا كان
كذلك جاز ان يحمل امره على انه حدث ببعض الحديث تارة وبجملة اخرى او
يكون نسي اولا ثم تذكر وهذا الامر عند اهل الحديث كذا ذكر في المواهب
اللطيفه شرح مسند ابی حنیفه وعد من الثقات وقال في هذا الباب محمد بن
طاهر المقدسی صاحب مجمع البحار في تذكرته قال ابن حجر حسنه الترمذی وصححه
غيره يعنى حديث عدم الرفع اليدين کو وقال الحافظ بدر الدين الزركشی صاحب
التنقيح شرح البخاری فقد صححه ابن حزم والدارقطنی وابن القطان وقال
الشيخ احمد بن علی العسقلانی صاحب فتح الباری شرح البخاری فی لقب الرواية
فی تخريج احاديث الهداية تصحيح هذا الحديث ونقله عن الدارقطنی وابن القطان

وقال ابن حبان هذا الحسن خلا روى لاهل الكوفة انتهى كلامه واخرج
ابو بكر ابن ابي شيبه وهو من اكابر شيوخ اصحاب السنة حدثنا وكيع عن ابن ابي ليلى
عن الحكم وعيسى بن عبد الرحمن ابن ابي ليلى عن براء بن عازب ان النبي صلعم
كان اذا افتتح الصلوة رفع يديه ثم لا يرفعهما حتى يفرغ الحديث اسکے
رجال ثقات ہیں کیونکہ اسمیں وکیع ابن ابی لیلی حکم اور عیسی سے وہ ابن ابی لیلی سے وہ
براء ابن عازب سے روایت کرتا ہے فاما وکیع ابن الجراح ثقة حافظ عابد من کبار التاسعة
وعبد الرحمن بن ابی لیلی الانصاری ثم الکوفی ثقة من السادسة والحکم هو ابن حزن
صحابی قلیل الحدیث وعیسی ثقة من السادسة وحدثنا وکیع عن مسعر عن ابی معشر
عن ابراهیم عن عبد الله انه کان یرفع یدیه فی اول ما یفتتح ثم لا یرفعهما
یہہ اثر بھی جہت رواۃ سے مضبوط ہے کیونکہ اسکا راوی وکیع ہے جسکا حال گذرا
اور مسعر بکسر المیم وسکون الثانی بصری ثقة من السادسة وابو معشر ثقة من السادسة
کما قال صاحب التقریب اما ابراهیم النخعی فهو الذی من کبار ائمة التابعین
کذا نقل بحر العلوم فی شرح مسلم الثبوت حدثنا ابن المبارک عن اشعث عن
الشعبی انه کان یرفع یدیه فی اول التکبیر ثم لا یرفعهما وهذا الاثر صحیح
ایضاً لان فیه عبد الله بن مبارک هو ثقة ثبت فقیه من التاسعة اما
اشعث ابن شعثاء الکوفی فهو ثقة من السادسة واما الشعبی بفتح الشین المعجمة
اسمه عامر ابن شراحیل منسوب الی شعب بطن من همدان ولد فی خلافة
عمر ابن الخطاب فهو امام عظیم جلیل جامع فی التفسیر والحدیث والفقه والزهد
والعبادة قال الحسن البصری کان الشعبی کثیر العلم عظیم الحلم قدیم السلم

من الاسلام كذا قال النووي في شرح مسلم وذكر الخطيب انه قال ادركت
خمس مائة من الصحابة حدثنا وكيع عن ابي بكر ابن عبد الله بن قطاف
النهشلي عن عاصم ابن كليب عن ابيه ان عليا كان يرفع يديه اذا افتتح
الصلوة ثم لا يعود فيه وكيع مر حاله اما ابوبكر ابن عبد الله بن قطاف
النهشلي صدوق هكذا في التقريب والتهذيب اما حال عاصم فتقدم
اما والد عاصم فهو ايضا صدوق من الثانية وهو ممن ذكره في الصحابة كذا في
التقريب والاستيعاب كما مضى حاله سابقا حدثنا هشيم قال اخبرنا
حصين ومغيرة عن ابراهيم انه كان يقول اذا كبرت في فاتحة الصلوة
فارفع يديك ثم لا ترفعهما في ما بقي حدثنا وكيع وابو اسامة عن شعبة
عن ابي اسحاق قال كان اصحاب علي لا يرفعون ايديهم الا في افتتاح الصلوة
قال وكيع ثم لا يعودون حدثنا ابوبكر ابن عياش عن حصين ومغيرة عن
ابراهيم قال لا ترفع يديك في شيء من الصلوة الا في الافتتاحة الاولى حدثنا
ابوبكر عن الحجاج عن طلحة عن خيثمة وابراهيم قال كانا لا يرفعان ايديهما الا في
بدء الصلوة حدثنا يحيى ابن سعيد عن اسمعيل قال كان قيس يرفع يديه
اول ما يدخل في الصلوة ثم لا يرفعهما حدثنا معاوية ابن هشام عن سفيان
عن مسلم الجهني قال كان ابن ابي ليلى يرفع يديه اول شيء اذا كبر حدثنا
ابوبكر ابن عياش عن مجاهد قال ما رأيت ابن عمر يرفع يديه الا في اول ما يفتتح
حدثنا وكيع عن شريك عن جابر عن الاسود وعلقمة انهما كانا يرفعان
ايديهما اذا افتتحا ثم لا يعودان حدثنا ابن آدم عن حسن ابن عياش

عن عبد الملک بن ابجر عن الزبیر بن عدی عن ابراهیم عن الاسود قال
صلیت مع عمر فلم یرفع یدیه فی شیء من الصلوة الا حین افتتح الصلوة قال
عبد الملک ورأیت الشعبی وابراهیم وابا اسحاق لا یرفعون ایدیهم
الا حین یفتتحون الصلوة یہ سب حدیثیں اور آثار مصنف ابی بکر ابن ابی شیبہ
میں ہیں اور ان آثار کے راوی سب ثقہ ہیں قال محمد بن الحسن فی الموطا وللملا علی
القاری فی شرحه انا محمد بن ابان ابن صالح عن عاصم ابن کلیب الجرمی عن
ابیه قال رأیت ابن ابی طالب رفع یدیه فی التکبیرة الاولی من الصلوة المکتوبة
ولم یرفعهما فیما سوا ذلک وکان [illegible] الی ش ای المخصوصین والملازمین
م قال محمد بهذا اخبرنا الثوری ش وهو سفیان ابن سعید الکوفی
تابعی جلیل یروی عنه معمر والاوزاعی وابن جریج ومالک وشعبة وابن
عیینه وفضیل ابن عیاض م قال محمد اخبرنا محمد ابن ابان بن صالح عن
حماد عن ابراهیم ش وهو من اکابر المجتهدین فی امر الدین م لا ترفع
یدیک ش ایها المصلی م فی شیء من الصلوة ش ای ارکانها بعد التکبیر
الاولی م قال محمد اخبرنا یعقوب ابن ابراهیم اخبرنا حصین بن عبد الرحمن
قال دخلت انا وعمرو ابن مرة ش بضم المیم وتشدید الراء یکنی ابا مریم
الجهنی وقال الازدی شهد اکثر المشاهد وسکن الشام ومات فی ایام
معاویه وروی عنه جماعة کذا فی اسماء الرجال لصاحب المشکوة فی فضل
الصحابة م علی ابراهیم النخعی ش وهو من اجلاء التابعین م قال عمرو
ش ابن مرة م حدثنی علقمة ابن وائل الحضرمی عن ابیه ش ای وائل

ابن حجر كان قيلا من اقيال حضرموت وكان ابوه من ملوكهم وقدم على النبي
صلعم فلما دخل عليه رحب به وادناه قال اللهم بارك في وائل وولده
وولد ولده واستعمله على الاقيال من حضرموت هر فراه يرفع يديه اذا
كبر واذا رفع من الركوع - قال ابراهيم النخعي ما ادري شي اى صفة
ذلك اوجه ما هنالك هر لعله لم يراء النبي صلعم يصلي الا ذلك اليوم
شي بل انه رأه يصلي مرة واحدة في ذلك اليوم هر فحفظ هذا منه
شي بتقدير الاستفهام الانكاري هر ولم يحفظ ابن مسعود شي اي
مع اول ملازمته وكثرة مشاهدته وفي مختصر الطحاوي قال النخعي ان كان وائل
رءاه مرة يفعل ذلك فقد رءاه عبد الله بن مسعود خمسين مرة لا يفعل
ذلك هر واصحابه شي اى ساير اصحاب النبي صلعم هر ما سمعته
شي اى هذا الرفع الزائد من احد منهم هر انما كانوا شي اى الصحابة
هر يرفعون ايديهم في بدء الصلوة حين يكبرون شي اى للحرمة فقط
وهذا منه دعوى الاجماع ولعله كان النبي صلعم يرفع يديه احيانا في
الابتداء ليعلم القوم على ما صدر له من اختلاف الاحوال ثم لما استقر
الافضل ترك الرفع الا بدء الحال ولعله فعله عليه السلام ذلك كان تقليبا
لوائل لينتبه على الاواخر والاوائل هر قال محمد اخبرنا محمد بن ابان بن صالح
عن عبد العزيز بن الحكم قال رأيت ابن عمر يرفع يديه حذاء اذنيه في اول
تكبيرة الافتتاح ولم يرفعهما فيما سوى ذلك شي وفي المختصر عن مجاهد قال
صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى وظاهر انه

لم يترك بعد النبي صلعم ما كان يفعله الا لما يوجب ذلك من نسخ وقد
روى الاسود قال رأيت عمر ابن الخطاب يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لم يعد
واذا كان عمر رض وعلي رض وابن مسعود رض موضعهم من الصلوة مع الرسول صلعم
موضعهم على ذلك ثم ابن عمر بعدهم على مثله لم يكن شيء مما ادى في القبول
اولى او ادق مما رووه انتهى وفي كتاب اللآلي للشيخ ابي بكر جلال الدين
السيوطي عن علقمة عن ابن مسعود قال صليت مع النبي صلعم وابي بكر رض وعمر رض
فلم يرفعوا ايديهم الا عند افتتاح الصلوة وهكذا روى البيهقي في سننه
الكبرى واخرج احمد ابن حنبل ايضا حديث ابن مسعود في مسنده بكتابه
حدثني عبد الله حدثني ابي نا وكيع عن سفيان عن عاصم بن كليب عن
عبد الرحمن ابن الاسود عن علقمة قال عبد الله الا اصلي بكم صلوة رسول الله
صلعم فرفع يديه في اول مرة انتهى وروى ابو جعفر ابن سلامة الطحاوي و
الدارقطني واسحاق ابن راهويه من حديث يزيد ابن زياد عبد الرحمن
ابن ابي ليلى عن البراء بن عازب قال كان رسول الله صلعم اذا صلى رفع يديه
حتى يكون ابهاماه حذاء اذنيه وزاد الدارقطني فيه ثم لم يعد وروى
هو في سننه والحاكم في المستدرك عن انس قال رأيت رسول الله صلعم
كبر فحاذى ابهاميه اذنيه ثم ركع حتى استقر كل مفصل منه وانحط بالتكبير
حتى سبقت يداه ركبتيه الحديث وقال الحاكم اسناده صحيح على شرط الشيخين
ولا اعلم له علة ولم يخرجاه انتهى ما في البرهان شرح مواهب الرحمن اقول
اس سے لازم نہیں آتا کہ یہ حدیث ضعیف ہیں کیونکہ دارقطنی اور دیگر ثقات نے

ذکر کیا ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت نے حضرت رسالتمآب سے روایت کیا ہے اور اُن کی
احادیث صحیح طرق سے مروی ہیں اور اُنکے راویوں میں کسیطرحکا طعن نہیں باوجو
اسکے بخاری ومسلم نے اُنکی احادیث روایت نہیں کی ہیں تو انکی روایت نہ کرنیسے ضعف
حدیثین لازم نہیں آیا ہکذا ذکر النووی فی مقدمہ شرح مسلم وایضاً اخرج الدارقطنی و
ابن عدی عن محمد بن جابر عن حماد بن سلیمان عن ابراهیم عن علقمہ عن
ابن مسعود قال صلیت مع رسول اللہ صلعم ومع ابی بکر وعمر فلم یرفعوا ایدیھم
الا عند استفتاح الصلوۃ انتھی لکن الدارقطنی اعترف بالارسال وھو
کالاسناد عندنا والقدح من محمد بن جابر الراوی لھذا الحدیث غیر مسلم
لان الشیخ ابو الفتح تقی الدین محمد بن علی بن وھب قال فی الامام فی احادیث
الاحکام واحسن فی ذلک قول ابن عدی کان اسحاق بن اسمٰعیل یفضل
محمد بن جابر علی جماعۃ افضل منہ واوثق وقد روی عنہ الکبار
ای لیث بن سعد وعمر ابن حارث وایوب وابن عوف وھشام بن حسان
والثوری وشعبۃ وابن عیینہ وغیرھم ولولا انہ فی محل الرفیع لم یروا
ھؤلاء الکبار ویوید صحۃ ھذہ الزیادۃ روایتنا بحنیفہ رح من غیر طریق
المذکور وذلک انہ اجتمع مع الاوزاعی بمکۃ الی اخرہ کما اشرت الیہ سابقا
کذا فی فتح القدیر وغیرہ من المعتبرات وقال صاحب التقریب محمد بن جابر
اصلہ عن الکوفۃ صدوق ورجحہ ابو حاتم علی ابن لھیعہ اقول ابن لھیعہ
ایضاً مقبول کما قال الشیخ عبد الرؤف المناوی فی فیض القدیر شرح جامع الصغیر
للسیوطی وروی البیھقی فی خلافیاتہ ایضاً عن محمد بن ابی یحیی قال صلیت الی

جنب عبد الله بن الزبير قال فجعلت ارفع يديه في كل رفع وخفض قال يا ابن اخي

رئيتك ترفع في كل رفع وخفض فان رسول الله صلعم كان اذا افتتح الصلوة رفع يديه

في اول صلوة ثم لا يرفعهما في شيء حتى فرغ وقال البيهقي هذا مرسل ولم

يقل ضعيف او موضوع مع انتصاره على مذهب امام الشافعي لكن انصف

واعتدل ولم يتعسف ثم الاثنان للارسال حجة عند ابي حنيفة ومالك

واحمد في الاصح واكثر الفقهاء كذا قال النووي وابن الحاجب والآمدي والشيخ

كمال الدين ابن الهمام في فتح القدير وابن حجر العسقلاني في شرح نخبة الفكر وباقي

الكلام في هذا الباب سيأتي في موضع آخر انشاء الله تعالى اور ابو جعفر طحاوی

نے عدم رفع الیدین کی حدیث کو معانی الآثار میں تین طرق سے روایت کیا ہے

لم نورده للتطويل من شاء فليرجع اليه اور شیخ عبد الحق محدث نے اس باب میں بہت کلام

کی ہے کتاب فتح سر المنان فی تائید مذہب النعمان میں اگر کوئی شبہ کرے کہ ابن مسعود

والی حدیث ابن مبارک کے نزدیک ثابت نہیں اور بخاری و مسلم نے باوجودیکہ انکو

علم حدیث میں بڑا تعمق تھا اس حدیث کو روایت نکیا بلکہ ابن عمر سے رفع کی حدیث روایت

کی تو جواب یہہ ہے کہ جب کہ امام اعظم اور صاحبین اور ترمذی اور طحاوی نے تین طریقہ

کے ساتھ معانی آثار اور مشکل آثار میں اور ابو بکر ابن ابی شیبہ اور دار قطنی اور بیہقی اور

ابن عدی نے کامل میں وغیرہم من الثقات نے اس حدیث کو روایت کیا تو ان دو کا

روایت نکرنا کچھ قادح و مضائقہ نہیں کیونکہ امام کا قول و روایت ان بزرگوں کی تابعداری سے

اولی واقدم ہے وھذا قال ابن الہمام ما صححہ البخاري ومسلم ونظر اليه الی

علمنا قبوله بتمامه كيف وكم من راو يختلف به الناس باحوالهم من تخريج

ومحمد اقتسلي بيكون ما الذى عدلوه مجروحا عنده اما مناكذلك ما ضعفوه وجرحوه
لايجب علينا ان نقول به كيف وعسى بيكون ما الذى جرحوه ونقصوه عدلا وموثوقا
به لانا نسلم ان اباحنيفه واتباعه عارفو الاحاديث على الصحابة والتابعين
وتتبعوا وتحفظوا منهم فيما اعتمدوه واسندوه باعتبار الرواة والاسناد فمقبول
ومضبوط لقربان زمان اصحاب الحديث بخلاف البخارى ومسلم لانهما بعد القرن
الثلث وصار الناس بعدها مختلفة الاحوال وظهر كثيرا فيها آثار الفسق والكذب
فعلى من اعتمد ابو حنيفه وصاحباه وتمسكوا به اخذوا الحديث منهم وايضا اذا
كان الحديث فيه سهل ابن ابى الصالح والعلا ابن عبد الرحمن او حماد بن مسلمة
وغيرهم فهذا الحديث صحيح على شرط مسلم وليس بصحيح على شرط البخارى لكون هؤلا
عند مسلم من اجتمعت فيه الشروط المعتبرة ولم يثبت عند البخارى ذلك وكذا
قال البخارى فيما اخرجه من حديث عكرمه مولى ابن عباس واسحاق بن محمد الفروى
وابن مرزوق وغيرهم ممن احتج بهم البخارى ولم يحتج بهم مسلم وقال عبد الله الحافظ
النيشاپورى في كتاب المستدرك عدد من اخرجهم في جامع البخارى ولم يخرج لهم
مسلم اربع مائة واربعة وثلثون شيخا وعدد من احتج بهم مسلم في المسند ولم
يحتج بهم البخارى ستمائة وخمس وعشرون شيخا كذا ذكره النووى في مقدمة
شرح مسلم وغيره من الثقات پس جسطرح كہ شيخين رواة پر اعتماد كرنے ميں مختلف ہيں ويسا ہى
ابو حنيفه وابو يوسف ومحمد كا حال ہے جس پر اعتماد واعتبار كيا اس سے احاديث وآثار روايت
كى اور جس اسناد وارسال كو كہ معتبر ہيں سے نقل كيا اسى پر عمل كيا اور مذہب اختيار كيا اور
جس صحاح وحسان كو معتمد اور قابل التمسك نہ كيا اوس مسلك پر نہ چلے اور مدار شرع تقييہ نہ بنايا

رفع الیدین کے مسئلہ میں رفع کی ترجیح انکے نزدیک ثابت نہیں بل عدم رفع میں ترجیح ہو
تو ابن مسعود اور اسکے اصحاب کے قول و روایت کو آنحضرت سے اس باب میں ترجیح دیکر
اعتماد کیا اور ان محدثین کا جو درجہ تابعین یا تبع تابعین کو نہیں پہنچے ہیں بلکہ آثار و احادیث تابعین
سے روایت کی ہے جرح انکا انکو کچھہ مضر نہیں اور انکی جرح مجتہدین سابقین تابعین کے تعدیل کے
مقابل کب لایق التفات کے ہے کیونکہ یہہ لوگ علم و عدل میں اسبق ہیں متاخرین سے احوال
رواۃ پر کرتہ و غیر ثقہ کون ہی عالم ہیں پس جسکو انہوں نے ترجیح دی وہی احق و اولی ہو
اور بعض لوگوں سے بڑا التعجب آتا ہے کہ وہ محدثین متاخرین کو خیار الناس جانتے ہیں اور
مجتہدین کو جو احوال صحابہ و تابعین کے واقف و عارف ہیں ایسا نہیں جانتے ہیں فافہم اور
احمد بن تیمیہ کا اس حدیث کو وضعی کہنا جیسا اکثر محدثین و مجتہدین نے صحیح و حسن کہا ہے
مردود و غیر ملتفت ہے کیونکہ اکثر اوقات احادیث صحیحہ کو موضوع کہدیا ہے۔ لہذا ابو عبد اللہ
الخطیب التبریزی صاحب مشکوۃ نے اپنے مقدمہ میں بعد ذکر کرنے ان محدثین کے جنسے
اس کتاب میں روایت کیا ہے کہا ہے قول احمد ابن تیمیہ لیس ممن یعتبر علیہ منبار اکثر آراءہ
اور شیخ ابن حجر عسقلانی نے کتاب دررۃ الکامنہ فی احوال اہل المائۃ الثامنۃ کی جلد اول میں بعد
ذکر نخرش ابن تیمیہ کے حال میں فرمایا ہے انا لا نعتقد فیہ عصمۃ بل انا حالفناہ فی مسائل
اصلیۃ وفرعیۃ وقال الذہبی فی التاریخ ہو بشر لہ ذنوب و خطا وقال الیافعی
زیادۃ سلمہ فی کتاب عبرۃ الیقظان انتہی پس اس قول میں کچھہ اعتماد نہیں بلکہ
اسکو امام صاحب کے مذہب کے ساتھہ بڑا تعصب ہے اور ایسا ہی حال ہے ابن جوزی کا قال العینی
لا اعتماد علی وضع ابن الجوزی وکثیرا ما من الاحادیث الصحیحۃ وہو یقول
ہذا موضوع فلا اعتماد فی کثیر من المواضع انتہی وقال القسطلانی مذاہب

سکہ أن ابن الجوزی فی المواضع الکثیرۃ یوضع احادیث الصحاح انتہی اور ایسا
ہی ابن طاہر فتنی نے تذکرۃ الموضوعات مین ابن جوزی کے حال مین ذکر کیا ہے اور
شیخ عبدالحق محدث اور شیخ الاسلام وغیرہ ثقات نے اُسکے حق مین ذکر کیا ہے پس بنا بر این
ان دونون کا حکم کرنا کہ حدیث عدم رفع وضعی ہے لایق اعتبار نہین فان الشمس شمس ولو لم
یرہ الضریر اور اگر ہم اُسکے زعم کو تسلیم کرین تو بھی جرح مقبول نہین جبتک کہ حال راوی
اور مروی عنہ کے ساتھ من اولہ الی آخرہ مفسر و مفصل نہو کما تقرر فی علم الاصول ان
الجرح والتعدیل لا یفید ان الحکم اجمالا اقول و انا حبیب اللہ معیار مین خود اُنہون نے
لکھا ہے اور مقرر کیا ہے اور اگر خصم مکابرۃً کہے کہ رفع کی حدیث ابن عمر سے صحیحین مین
مروی ہے اور عدم رفع کی غیر صحیحین مین ہے تو صحۃ و قوۃ مین مساوی نہوئین تو ہم جواب
بچند وجوہ دیتے ہین —

الوجہ الاول احادیث صحیحہ صحیحین مین منحصر نہین اور نہ اُنہون نے صحاح کا استیعاب
کیا ہے بلکہ یہہ دونون مختصر صحاح مین ہین اور اُن کے سوا بہی صحاح موجود ہین قال البخاری
ما اوردت فی کتابی ھذا الا ما صح عندی ولقد ترکت کثیرا من الصحاح ایضا
قال مسلم الذی اوردت فی ھذا المسند من صحیح الحدیث ولا اقول ان ما ترکتہ
فھو ضعیف ھکذا قال الشیخ عبدالحق فی مقدمۃ شرح المشکوۃ والنووی فی شرح
مسلم والقاری فی شرحہ والحاکم ابو عبداللہ النیشاپوری فی المستدرک و ایضا
جلال الدین سیوطی نے مقدمہ جمع الجوامع مین اور ابن اثیر شیبانی جزری موصلی نے
جامع الاصول کے نوع عاشر مین لکھا ہے فاذا کان الترمذی علی کثرۃ ما فیہ من
الاحادیث لم یسقط العمل لشیء منہ الا بحدیثین فکیف نظن انہ لا صحیح الا

فی کتاب البخاری ومسلم اتفقا پس اس قدر ترجیح اور عدم رفع کی حدیث صحت میں برابر ہیں لیکن امام ابوحنیفہ اور صاحبین وغیرہما نے حال او رضبط و ورع رواۃ کے لحاظ سے عدم رفع کو ترجیح دی ہے اور نیز وہ جو بخاری نے عن نافع عن ابن عمر انہ اذا دخل فی الصلوۃ کبر واذا رکع رفع یدیہ واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ الحدیث روایت کیا ہے وکذا رواہ مالک عن ابن عمر بسند صحیح مرفوع نہیں بلکہ ابن عمر پر موقوف ہے قال ابوداؤد الصحیح قول ابن عمر لیس بمرفوع وایضاً قال رواہ اللیث ابن سعد ومالک ابن جریج موقوفاً انتھی اقول جو ابوحنیفہ وترمذی وغیرہ نے ابن مسعود سے عدم رفع میں روایت کیا ہے وہ مرفوع ہے تو یہ اولی او اوثق واقوی از روئے عمل غیر مرفوع سے ہوا کما تقرر عند اہل الحدیث والفقہ اور وہ جو ابن صلاح اور اسکے اتباع نے کہا ہے کہ روایت شیخین مفید علم نظری ہے للاجماع علی ان للصحیحین مزیۃ علی غیرہما وتلقت الامۃ بقبولہما والاجماع قطعی یہ خبط ہے کہ اس سے سرزد ہوا کیونکہ جو کوئی وجدان کیطرف توجہ کرتا ہے تو بالبداہۃ جانتا ہے کہ ان دونوں کی مجرد روایت کرنے سے تیقن نہیں حالانکہ انمیں اخبار متناقضہ مروی ہیں تو اگر انکی مجرد روایت مفید علم ہوتی تو تحقق نقیضین واقع میں لازم آتا اور یہ ایک شرذمہ قلیلہ کا مذہب ہے بخلاف جمہور فقہا وہ محدثین کے کہ انکے نزدیک مفید علم نہیں کیونکہ اجماع کا اسپر ہونا کہ صحیحین کو ان مرویات پر کہ وہ بھی صحیح بشروط مذکورہ ہیں فضل و مزیۃ ہی ممنوع ہے اما اجماع اسپر کہ یہ دونوں فی نفسہا مزیۃ رکھتی ہیں یہ اجماع علم ویقین وجلالۃ شان کے مفید نہیں اور کس طرح مفید قطع ویقین ہوں حالانکہ قدر متلقی بین الامۃ یہ ہے کہ جمہور نے جو شرطیں قبول رواۃ کے لئے ٹھہرائے ہیں ان کے مرویات کے رجال اکثر جامع ان شرطوں کے ہیں گو وہ نہیں مگر مفید ظن کے اما یہ کہنا کہ نفس مرویات جناب رسالت سے بالیقین ثابت

بين ... كتب ... بابن ... قديمة ... الانوار ... المتقين
من ... قلت كذا ذكره الشيخ ... في مقدمة شرحه على مسلم وصاحب فتح ... الشافعي
الكهنوي في شرح مسلم الثبوت وايضا قال الفاضل لا اجماع على صحة جميع ما
في كتابيهما لان رواتهما منهم قدريون وغيرهم من اهل البدع وقبول
رواية اهل البدع مختلف فيه فاين الاجماع على صحة مرويات القدرية والروافض
غاية ما يلزم ان احاديثهما اصح من غيرها لاشتمالها على الشروط المعتبرة
عند الجمهور ... بينا لا القطع الذي هذا هو الحق المتبع ونعم ما قال
الشيخ ابن الهمام ان قولهم بتقديم مرويات البخاري ومسلم على مرويات الائمة
الاخرى قول لا يقتدى به بل هو من تحكماتهم الصرفة كيف لا والاصحية
من تلقاء عدالة الرواة وقوة ضبطهم واذا كان رواة غيرهما عادلين ضابطين
بمقابلة الشروط المعتبرة عند اهل العلم فيهم او غيرهما على السواء ولا سبيل
للحكم بترجيحهما على غيرهما الا التحكم والتحكم لا يلتفت اليه فانهم ومن قال ان
مرويات الصحيحين يلحقها مرويات الائمة الباقين فلا يساعد عليه النقل ولا
والحس ما قال الاصح ... وانتم ... ان مرويات الائمة المتاخرين ... الا
كون ما في الصحيحين اصح على غيرهما تحكم محض ونتمسك على الاسناد كذلك الا
تعلقا ... بعض ... عن ... الجرح كما لم يسلم شيوخ غيرهما سيما
في البخاري رجال تكلم فيهم فكيف يكون الروايات من هذا الرجال ... فيهم
شيوخهما ... على مرويات غيرهما من جهة الاتيان وهل هذا الا ...
منه وهذا مستفيد من شرح مسلم الثبوت شرحه الفاضل الكهنوي من شاء فليطالع ثمه

اور امام شہاب الدین ابو الفضل احمد بن علی ابن حجر عسقلانی نے شرح نخبہ مین فرمایا
ہے قال رجال الحدیث یکون من حیث العدالة والضبط ورجال الذین تکلم
فیہم من رجال مسلم اکثر عددا من الرجال الذین تکلم فیہم من رجال البخاری
انتہی قال العلوی یعنی الرجال الذی انفرد البخاری بالاخراج لہم دون مسلم اربع مائة
وخمسة وثلثون رجلا المتکلم فیہم منہم بالضعف نحو ثمانین رجلا والذی
انفرد مسلم بالاخراج حدیثہم دون البخاری ستمائة وعشرون رجلا والمتکلم فیہم
منہم مائة وستون رجلا علی الضعف انتہی اقول وانا مجیب الله

تنبیہ کتب حدیث مین جو چار طبقہ مقرر ہین وہ باعتبار مجموع کتاب ہین نہ باعتبار
قوة وضعف ہر حدیث یعنی صحیحین وموطا باعتبار انکی نسبت اور کتب حدیث سے یہہ
کتب ثلاثہ احادیث صحیح پر شامل واکثر ہین بخلاف طبقہ ثانیہ کہ اسمین حسان بہی بکثرت ہین
اور طبقہ ثالثہ مین ضعاف بہی بکثرت موجود ہین اور طبقہ رابعہ مین وہ قسم اول نسبت ثالث
کے اقل جو درجے ہین تو اس سے ہر حدیث صحیحین کو حدیث صحاح دیگر پر ترجیح لازم
نہین انتہی۔

الوجہ الثانی باعتبار رواة جواب دیا جاتا ہے تو اولا بخاری کے ان راویون
کا ذکر کرتا ہون جو رفع الیدین کے راوی ہین قال البخاری حدثنا مقاتل ثنا
یونس عن الزہری قال اخبرنی سالم بن عبد الله عن عبد الله بن عمر قال رأیت رسول الله صلعم
اذا قام فی الصلوة رفع یدیہ حتی یکونا حذو منکبیہ وکان یفعل ذلک حین
یکبر للرکوع ویفعل ذلک اذا رفع راسہ من الرکوع ویقول سمع الله لمن حمدہ
الحدیث فیونس الراوی کان یخطئ کثیرا کذا قال صاحب التہذیب التہذیب

تو اس راوی کے نقصان کے سبب سے یہ طریق قابل احتجاج نہین وفی الطریق الثانی منہ
حدثنا اسحٰق الواسطی عن خالد بن عبد اللہ عن ابی قلابہ عن مالک ابن الحویرث
اذا صلی کبر الحدیث اس سند مین ابو قلابہ ہے ہو کان ناصبیا کذا فی التہذیب و ہکذا
قال العجلی کذا فی المواہب اللطیفہ وفی الطریق الثالث حدثنا عیاش عن الولید عن عبد الاعلی
عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر الحدیث اس سند مین عبید اللہ ہے وہو متشیع
علی الاصح کما ہو مذکور فی التہذیب وقال فی التقریب ہو ثقہ کان تشیع ہو من التاسعہ
وفی الطریق الرابع حدثنا ابو الیمان ثنا شعیب عن الزہری قال اخبرنی سالم اللیث
اسمین شعیب ابن اسحٰق ابن عبد الرحمن سے ہے وہو کان مرجیا کذا فی التہذیب و فی
التقریب ہو ثقہ رمی بالارجاء تو رفع الیدین مین بخاری کے راویون کا یہ حال ہے
پس امام کے راویون کے ساتھ باب عدم الرفع مین کس طرح برابر ہو سکتے ہین اب مسلم
کے راویون کا حال رفع الیدین مین سنئے فمنہم عبد الرزاق کان متشیعا
یخفی مذہبہ کذا فی التہذیب اما فی التقریب فقال عبد الرزاق ابن ہمام
ثقہ حافظ عمی فی آخر عمرہ فتغیر فی حفظہ وکان یتشیع انتہی اور باقی روات
مسلم اس باب مین ابو یونس و ابو قلابہ وغیرہما ہین جنکا حال گذرا ۔ اما نصر ابن عاصم
عن مالک ابن الحویرث ان رسول اللہ صلعم کان اذا کبر رفع یدیہ الحدیث
ثقہ رمی بالخوارج من الطبقۃ الثالثۃ وصح رجوعہ انتہی کلام التقریب
لکنہ قال فی التہذیب لم یصح رجوع نصر ابن عاصم عن الخوارج بل ترکہ الجعفر
لکونہ خارجیا انتہی والثانی ہشام ابن زیاد متروک لا یقبل روایتہ کذا
فی التقریب اور ابن ماجہ و ترمذی مین ابو عمر و راوی رفع الیدین کا ہے وہو ضعیف

اوردہ الذہبی نے الضعفا کذا فی فیض القدیر شرح جامع الصغیر للمناوی اور وہ
جو ترمذی نے نکالا ہے عن علی ابن ابی طالب عن رسول اللہ صلعم انہ کان
اذا قام فی الصلوٰۃ المکتوبۃ الحدیث فنیہ عبد الرحمٰن ابن ابی الزناد الراوی
منفرد بہذہ الروایۃ قال ابن حجر فی حقہ تغیر حفظہ لما قدم بغداد
وقال الہیثمی ضعفہ النسائی کذا فی فیض القدیر وقال الطحاوی لم یرفعوا
حدیث عبد الرحمٰن ابن ابی الزناد ومع ذلک فی حدیثہ خطأ وباقی الکلام
بعدہ انشاء اللہ تعالیٰ اگر خصم ابی حمید ساعدی کی حدیث کے ساتھ تمسک کریگے تو
ہم جواب میں کہیں گے کہ ابو داؤد نے اس حدیث کو بوجوہ کثیر نکالا ہے ایک وجہ
احمد ابن حنبل سے ہے اس میں ذکر رفع الیدین کا عند الرکوع نہیں اور جس میں رفع کا ذکر
ہے وہ عبد الحمید بن جعفر سے ہے وہو ضعیف قالوا انہ مطعون فی حدیثہ فکیف
یحتجون بہ علی الخصم اگر کہیں کہ عبد الحمید رجال مسلم سے ہے تو میں کہتا ہوں
کہ مسلم کے نزدیک معتبر ہونے سے لازم نہیں کہ اوروں کے نزدیک ضعیف نہ ہو
اور اگر تسلیم کریں معتبری کو تو حدیث اور جہت سے معلول ہے وہ یہ ہے کہ محمد ابن عمرو
ابن عطا نے اسکو ابی حمید سے نہیں سنا اور نہ ان لوگوں سے سنا جنکو ابی حمید کے
ساتھ اس نے ذکر کیا ہے جیسا ابی قتادہ وغیرہ فانہ توفی فی خلافۃ الولید بن یزید بن
عبد الملک وکانت خلافتہ فی سنۃ خمس وعشرین ومائۃ کما قال الطحاوی عن الشعبی
ولہذا قال ابن الحمید بن جعفر وہم فیہ یعنی فی روایتہ عن محمد بن عمرو بن عطاء انتہی اور اگر
خصم حدیث ابی ہریرہ سے تمسک کرے جسکو ابن ماجہ نے نکالا ہے قال رأیت
رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ فی الصلوٰۃ حذو منکبیہ حین یفتتح الصلوٰۃ

حین یرکع وحین یسجد للحدیث تو جواب یہ ہے کہ اس طریق مین اسمٰعیل بن عیاش صالح بن کیسان سے روایت کرتا ہے وھم لا یجعلون اسمعیل فیما یروی عن غیر الشامیین حجۃ فکیف یحتجون بما لو احتج بمثلہ علیھم لم یسوغوا ایاہ وقال النسائی اسمعیل ضعیف وقال ابن حبان کثیر الخطاء فی حدیثہ فخرج عن حد الاحتجاج وقال ابن خزیمہ لا یحتج بہ اور اگر خصم حدیث وائل ابن حجر سے استدلال کرے قال رئیت رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ حین یکبر الصلوۃ وحین یرکع وحین یرفع راسہ من الرکوع - اخرجہ ابو داؤد والنسائی تو جواب یہ ہے کہ طحاوی و اسحق بن راہویہ دارقطنی نے برا سے اور حاکم نے مستدرک مین انس سے اور ابراہیم نخعی نے عبد اللہ بن مسعود سے روایت کی ہے انہ لم یکن رای النبی صلعم فعل ماذکر من رفع الیدین فی غیر تکبیرۃ الاحرام معارض و منافی ہے اُس حدیث کی فعبد اللہ اقدم صحبۃ برسول اللہ صلعم وافھم بافعالہ من وائل ہجرت کے نہم سال مین وائل ایمان لایا تو اُسکے اور عبد اللہ کے اسلام مین بائیس برس کا فرق ہے ولھذا قال ابراھیم النخعی للمغیرۃ حین قال ان وائل بن حجر حدث انہ رای النبی صلعم یرفع یدیہ اذا افتتح الصلوۃ واذا رکع واذا رفع راسہ من الرکوع ان کان وائل راہ مرۃ یرفع فقد راہ عبد اللہ خمسین مرۃ لا یفعل ذلک وھکذا روی محمد ابن الحسن فی موطاہ اگر شبہ کرین کہ خبر ابراہیم کی مرسل ہے کیونکہ عبد اللہ بن مسعود کو اُس نے نہین دیکھا کما تقرر فی مقرہ تو ہم کہتے ہین کہ طحاوی و عینی و ابو القسم مصری نے لکھا ہے کہ ابراہیم کی عادت ہو کہ جب کثرۃ رواۃ و روایات سے صحت اُس حدیث کی عبد اللہ سے ثابت ہو تب اُس سے ارسال کرتا ہے اور شک نہین کہ جماعت ضابطین کا

کہنا ایک شخص کے کہنے سے قوی ہوتا ہے قال الطحاوی فی معانی الآثار فان قالوا
ما ذکرتم عن ابراهیم عن عبد الله غیر متصل قیل لهم ان ابراهیم کان
اذا ارسل عن عبد الله لم یرسله الا بعد صحته عنده بعد تعدد روایات
عن عبد الله وشهرتها عنه قال له الاعمش اذا حدثتنی فاسند قال اذا قلت
قال عبد الله فلم اقل ذلک حتی حدثنی جماعة عنه واذا قلت حدثنی فلان
عن عبد الله هو الذی حدثنی من عبد الواحد من الثقات کما تقدم فی مسئلة
المس اور اگر ابراہیم سے نقطہ ارسال بھی تسلیم کرین تو مضر نہین کیونکہ مرسل اگر صحابی
سے ہو تو وہ اتفاقاً مقبول ہے اسلئے کہ اس نے آپ سنا ہوگا یا دوسرے صحابی سے
سنا ہوگا والصحابة کلهم عدول ولا استناد من خالف فیه فانه انکار للمتواتر
اور وہ جو غیر صحابہ سے مرسل ہو تو اکثر اہل علم مثل ابی حنیفہ وصاحبین ومالک واحمد
کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے بشرطیکہ راوی ثقہ عادل ہو کذا ذکرہ غیر واحد
من علماء الثقات اور ابن ابان جو مشائخ حنفیہ سے ہے مرسل کو قرون ثلثہ و
مطلقاً اور بعد قرون ثلثہ کے ائمہ نقل سے مقبول جانتا ہے اور ایک طایفہ متاخرین
کا جنمین سے ابن حاجب اور ابن ہمام ہے مطلقاً مقبول جانتے ہین وهو الحق
هذا ما استفدته من مسلم الثبوت وشرحه للفاضل اللکهنوی وغیرہ
من العلماء الماهرین اور اگر خصم حدیث علی سے تمسک کرے کما رواه ابن ماجة
وغیرہ وفیه رفع یدیه حذو منکبیه ویصنع مثل ذلک اذا قضی قراءته
واراد ان یرکع الحدیث تو جواب اسکا دو وجہ سے ہے سو جواب اول اس سند مین
عبد الله بن زیاد ہے وهو متروک اتهمه مالک بالکذب ابو داود وغیرہ هکذا فی التقریب

اسی لئے اسکے ساتھ احتجاج صحیح نہیں - وجہ دوم اس حدیث کے منافی حضرت مرتضی سے مروی ہے
قال عاصم بن کلیب یروی عن ابیه ان علیا رض کان یرفع یدیه فی اول تکبیرة من الصلوة
ثم لا یرفع بعد رواه الطحاوی وابوبکر ابن ابی شیبه فی مصنفه والبیهقی فی سنن الکبری اور
عاصم ابن کلیب کی سند صحیح شرط مسلم پر ہے ومن شك فعلیه للمراجعة بهذا السند کما
ذکر شیخ الاسلام فی ترجمة البخاری وغیره من العلماء **اقول** علی سے عدم رفع کی روایت
موجب نسخ رفع ہے سوائے تکبیر تحریمہ کے کما ذکر فی المصنف عن شعبة عن ابی اسحاق و
موثقه عابد من الثالثة کذا فی کتب الثقة قال کان اصحاب علی واصحب عبد الله
بن مسعود لا یرفعون ایدیهم الا فی الاولی انتهی تو یہ اثر نسخ پر دلالت کرتی ہے اور
یہ عاصم ابن کلیب کی روایت سے موافق ہے وباقی الکلام فی النسخ سیاتی بعد -
الوجه الثالث ان الصحابة کلهم عدول ولهم مزیة علیة وفضلة سنیة
علی من صحبهم وعلی من یاتی بعدهم لاکن بعض صحابہ درجہ وعلم وفہم میں بعضے سے افضل ہیں
کما اخرج الحاکم عن الشعبی عن مسروق قال انتهی علم اصحاب النبی صلعم الی هولاء
النفر عمر ابن الخطاب وعلی بن ابیطالب وعبد الله بن مسعود الحدیث وایضا روی
الحاکم عنه انه قال القضاة ستة نفر من صحب رسول الله صلعم ثلثة بالمدینة
فعد منهم عمر وزید بن ثابت وعد بالکوفة علیا وابن مسعود انتهی بنابریں ہم کہتے ہیں
کہ حدیث رفع ابن عمر سے اکثر مروی ہے اور حدیث عدم رفع عبد الله ابن مسعود سے تو ابن عمر
علم وفقه ومزیة علیه وشهود غزوات وصحبته رسول الله میں عبد الله ابن مسعود سے اعلی وافضل
نہیں - کما احتج علی بن المدینی وهو من کبار شیوخ اصحاب السنة فی عدم الوضوء
من مس الذکر بحدیث قیس ابن طلق واحتج یحیی ابن معین بحدیث مروان بن الحکم

عن البرة بنت صفوان فقال يحيى بن معين ولقد اكثر الناس في قيس ابن طلق ولا
يحتج بحديثه فقال احمد بن حنبل كلا الامرين على ما قلتما فقال يحيى حدثنا مالك
عن نافع عن ابن عمر انه توضأ من مس الذكر فقال ابن المديني كان ابن مسعود لا يتوضأ
منه وقال انما هو بضعة منك فقال يحيى عمن قال سفيان عن قيس عن هذيل عن
عبد الله فقال علي ابن المديني اذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فابن مسعود
اولى ان يتبع فقال احمد ابن حنبل نعم كذا ذكر الدارقطني والبيهقي في السنن اس سے معلوم
ہوا کہ حدیث ابن مسعود عدم رفع میں اولی واوثق او اضبط ہے حدیث ابن عمر سے جو رفع میں ہے،
الوجه الرابع حدیث رفع اسی راوی کے نزدیک غیر معمول بہ نسخ کے باعث ہو
یعنی ابن عمر کی عدم رفع کرنے سے حدیث رفع منسوخ ہے کما قال محمد بن الحسن في موطاه و
يؤيده ما رواه الطحاوي باسناد صحيح حدثنا ابو داؤد قال نا احمد بن عبد الله
بن يونس قال نا ابو بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال صليت خلف ابن عمر
فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى من الصلوة قال الطحاوي فهذا ابن عمر
قد رأى النبي صلعم يرفع ثم ترك الرفع بعد النبي صلعم فلا يكون ذلك الا و
قد ثبت عنده نسخ ما قد كان رأى النبي صلعم فعله وبنابران شیخ ابن ہمام نے
فتح القدیر میں کہا ہے - قد روى الدارقطني وابن عدي عن محمد بن جابر عن حماد عن ابراهيم
عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال صليت مع رسول الله صلعم وابي بكر وعمر فلم
يرفعوا ايديهم الا عند افتتاح الصلوة وشاهده ما قال البيهقي في السنن الكبرى
نا عبد الله الحافظ نا محمد ابن صالح ابن هاني حدثنا ابراهيم عن محمد بن مخلد حدثنا
اسحق ابن اسرائيل نا محمد بن جابر عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم عن علقمة عن

عبد الله بن مسعود قال صليت خلف رسول الله صلعم وابى بكر وعمر فلم يرفعوا
ايديهم الا عند افتتاح الصلوة واخرج ابوبكر بن ابى شيبة فى مصنفه نا ابوبكر
بن عياش عن حصين عن مجاهد قال مارئيت ابن عمر يرفع يديه الا فى اول ما يفتتح
ورواة هذا الاثر عادلون موثوقون لان ابابكر ابن عياش اسدى فاضل له كتاب فى غريب الحديث
من السابعة اما حصين بن نافع محفوظ عن الكذب روى منه الجماعة فلا باس
به كذا فى التقريب ومن استنكره فهو جاهل عن حاله واما مجاهد بن جبير ثقة
امام فى التفسير والفقه والحديث من الثالثة وايضاً روى البخارى فى الرسالة
عن ابى بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال مارئيت ابن عمر رفع يديه فى شيئ
من الصلوة الا فى التكبيرة الاولى وان قال الخصم هذا حديث منكر لان طاوسا
قد ذكر ان ابن عمر يفعل ما يوافق ما روى عن النبى صلعم فى ذلك قلت ان هذا امارأى
طاوس من فعل ابن عمر يفعله قبل ان يقوم الحجة عليه بنسخه ثم لما قامت عنده الحجة
فتركه وفعل ما ذكره عنه مجاهد انتهى وايضاً روى البيهقى فى خلافياته عن محمد ابن
يحيى قال صليت الى جنب عبد الله بن الزبير قال فجعلت ارفع يديه فى كل رفع و
وضع وخفض فقال يا ابن اخى رئيتك ترفع فى كل رفع وخفض الحديث ويؤيده فعل
عمر ابن الخطاب فى عدم الرفع كما ذكره الفاضل الكهنوى والشيخ ابن الهمام والطحاوى
روى امير المومنين عمر ابن الخطاب انه لم يرفعهما والصحابة كلهم يصلون خلفه
فظهر من ههنا ان فعل عمر رض دليل على عدم الرفع مع عدم انكار الصحابة عليه
ما رواه ابن عمر كذا ذكر ابن الهمام وعلى القارى والشيخ عبد الحق الدهلوى وہ جو لوگ
کہتے ہیں کہ ابن مسعود کی روایت اسکا فہم ہے وفہم الصحابی لیس بحجة باعث تعجب ہے اس قدر

فکر نہ کیا کہ یہہ اخبار و روایات صحابی کی ہے آنحضرت صلعم سے مگر قیاس و استنباط سے قول
و فعل حضرت سے بلکہ رویت فعلی کی روایت سے اعنی رئیت رسول الله صلعم یفعل ھکذا
و ما اشبہ معناہ پس یہہ اخبار و روایت ہے و اخبار الصحابی و روایتہ عنہ صلعم من ہذہ
الجہتہ مقبول بلا نکیر کما ثبت فی محلہ من علم الاصول اور یہان یہی مراد ہے کیونکہ ابن مسعود
کہناہے صلیت خلف النبی صلعم و ابی بکر و عمر فلا یرفعون ایدیہم الا عند الافتتاح
کما مضی من قبل و کذلک قال ابن عمر رأیت رسول الله صلعم یفعل فاندفع قول القائل
بہذا المقال بفضل الله المتعال اور جس نے کہاہے کہ رفع کی رواۃ عدم رفع سے اکثر
ہین جیسا کہ بعضون نے بیس صحابی فرمائے ہین اور سفر السعادت مین چار سو تک لیجا کے
بنا کر پہنچا دیا ہے باوجودیکہ کوئی دلیل اسپر قایم نہین ہے کسیطرح کا مضر و قادح نہین کیونکہ
کثرت رواۃ تیقن و تقویتہ حدیث کے لئے مفید نہین بلکہ نفس رواۃ ثقہ و عدل بشرط
معتبر درکار ہین پس جس حدیث کے راوی معتبر ہون اگرچہ قلیل ہون تو وہ حدیث کثیر الرواۃ
کو معارض ہو سکتی ہے کما مرت القاعدۃ الکلیۃ فی تعریف الحدیث المتواتر و ھو
ما رواہ بلغت مبلغا احالت العادۃ تواطئہم علی الکذب و لیس شرطا فیہ عددا قلیلا
عند المحققین من اھل الحدیث و الفقہ کما لا یخفی علی ماھر فی الحدیث پس عدم رفع
کی حدیث کی اسناد اگرچہ اسکے رجال قلیل ہین عالی ہے۔ اگر کوئی اس طرح استدلال کرے
کہ واحدی نے وسیط مین اور حاکم نے تفسیر سورہ کوثر مین اس طرح روایت کی ہے عن ابن مقاتل
ابن حبان عن الاصبغ بن نباتہ عن علی انہ لما نزلت ھذہ السورۃ علی رسول الله صلعم
فصل لربک و انحر قال رسول الله صلعم ما ھذہ النحرۃ التی امرنی بہا ربی قال
جبرئیل انہا لیست بنحرۃ لکنہ یامرک اذا تحرمت للصلوۃ ان ترفع یدیک اذا کبرت

واذا رفعت راسك الحدیث مین کہتا ہون کہ یہہ حدیث بہت منکر ہے
بلکہ موضوع ہے کیونکہ سوق و مدلول آیۃ اسکے برخلاف ہے اور نیز جمہور فقہا و محدثین اس آیۃ
کے نزول مین برخلاف اُسکے روایت کرتے ہین اور نیز اس اسناد مین مقاتل ابن حبان
راوی ہے کہ جسکو بعض اہل الحدیث نے کاذب جانکر اُسکی روایت پر اعتماد نہین کیا اور دوسرا
اصبغ بن نباتہ ہے اور وہ رافضی خبیث متروک الحدیث طبقۂ ثالثہ سے ہے کما ہین فی کتب
اسماء الرجال جبکہ رواۃ کا یہہ حال ہے تو کس طرح احتجاج و استدلال اس حدیث کیساتہہ جایز ہوا
قولہ وما روی مسلم فی صحیحہ عن جابر بن سمرۃ قال خرج علینا رسول اللہ صلعم الخ
اقول فی العینی شرح الہدایۃ فان قلت حدیث جابر ابن سمرۃ لا یدل علی ما ادعیتم
لانہ لم یرد لما ذکرتم وانما ورد لمنع الاشارۃ لانہم کانوا یشیرون بایدیہم الی
الجانبین یریدون بذالک السلام علی من علی الجانبین والدلیل علیہ روایۃ مسلم ایضاً
عن جابر بن سمرۃ انہ قال کنا اذا صلینا مع رسول اللہ صلعم قلنا السلام علیکم و
رحمۃ اللہ السلام علیکم و رحمۃ اللہ واشارہ بیدہ الی الجانبین فقال رسول اللہ صلعم
علی ما تومون بایدیکم کانہا اذناب خیل شمس انما یکفی احدکم ان یضع یدہ علی
فخذہ ثم یسلم علی اخیہ من یمینہ و شمالہ و قال النووی واحتجاجہم بحدیث
جابر ابن سمرۃ من اعظم الاشیاء واقبح انواع الجہالۃ بالسنۃ لان الحدیث لم یرد
فی دفع الایدی فی الرکوع والرفع منہ ولکنہم کانوا یرفعون ایدیہم فی حالۃ السلام
من الصلوۃ ویشیرون بہا الی الجانبین یریدون بذلک السلام وہذا لا اختلاف
بین اہل الحدیث ومن لہ ادنی اختلاط باہل الحدیث قال ومثلہ عن البخاری قلت
فی الحدیث الاول انکار لرفع الید فی الصلوۃ وامر بالسکون فیہا فکیف یحمل ہذا علی الامام

بالیدوالاشارة بہا بعد السلام کما فی الحدیث الثانی ولیس فیہ ذکر رفع الایدی
ولا الامر بالسکون اذا خرجوا من الصلوٰة بالسلام وحدیث انکار رفع الیدین والامر
بالسکون مقید بداخل الصلوٰة وحدیث انکار الایماء والاشارة بالایدی مقید بحال
السلام الذی قد خرجوا بہ من الصلوٰة والمقید بقید لا یندرج تحتہ مقید بقید اخر فالحدیث
الثانی غیر الحدیث الاول قطعا فکیف یحمل ہو نا عمة یاب مختلفان فی الحکم الذی
یحمل احدہما علی الاخر بلا دلیل مع اتحادہا فادیہما کانتین مستقلتین ہو الذی اتے
باعظم الاشیاء واقبح انواع الجہالة بالسنة انتہی اگر ہم اختلاف حکم سے تنزل کرین
تو کہین گے اگر مطلق و مقید حکم مین متحد ہون اور حادثہ بہی ایک ہو تو مطلق مقید پر حمل
کیا جاتا ہے و اگر ایسا نہ ہو تو محمول نہین ہوتا اور ظاہر ہے کہ ان دونون حدیثون مین حادثہ
مختلف ہے کیونکہ پہلی حدیث مصرح ہے کہ آنحضرت نے جبکہ رفع سے انکار اور امر بالسکون کیا اور
صحابہ نماز مین رفع الیدین کرتے تہے تو اسوقت نماز سے خارج تہے اور فرمایا۔
مالی اراکم رافعی ایدیکم کانہا اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوٰة اور حدیث ثانی
مصرح اس امر کی ہے کہ آنحضرت داخل نماز تہے اور یہی مقتضا اذا صلینا مع رسول اللہ
کا ہے تو کس طرح حدیث اول دوسری پر محمول ہوگی ورنہ فرض کیا جاویگا انکا نماز مین
داخل و خارج ہونا وقت واحد مین و بل ہذا الاجماع النقیضین علاوہ آنکہ حمل مذکور چند وجوہ
خالی از سخافت نہین وجہ اول آنکہ اگر مقصود دونون حدیثون مین منع کرنا اشارہ سے
سلام کے وقت ہو تو صحابی جنہین جابر بہی داخل ہے دونون واقعون مین کہ جنہین تعیین
تقدیم احدہما علی الآخر معلوم نہین ہرگز مرتکب خلاف امر حضرت رسالتپناہی کے نہوتے باوجودیکہ
ایکبار منع وارد ہوچکا ہے اقل مرتبہ واجب یہہ تہا کہ جابر اس اشارہ سے توقف کرتے اور منع ہوتا

کیونکہ جب حضرت نے ایکبار امر کر دیا کہ یہہ مت کرو پہر دوسری نوبت احتیاج امر کرنے کی
جب ہوتی کہ وہ لوگ بار دیگر دو وقتون مختلفہ مین اِس امر کے مرتکب ہوتے اور یہہ سب
کچہہ جناب صحابہ سے بعید ہے پس ثابت ہوا کہ دو وقتون مین امور متخالفہ سے منع فرمایا ہے
اور جابر کے دونون واقعون مین شریک ہونے پر دلیل یہہ ہے کہ جابر نے روایت مین
صلینا وخرج علینا فرمایا ہے جو دونون متکلم مع الغیر کے صیغے ہین اور جابر ان دونون
کلمون کا متکلم ہے تو روایت اولی مین طلب سکون منافی رفع الید درمیان نماز کے ہے
اور روایۃ ثانیہ مین انکار اشارہ وقت سلام کے ہے - وجہہ ثانی آنکہ اصول فقہ
مین ثابت ہو ان العبرۃ لعموم الالفاظ لا اعتقاد فی باب الاستدلالات الی قیود
الموارد وخصوصیاتہا تو اسکنوا فی الصلوۃ امر ہے اور لفظ خاص ہے وحکم الخاص حکم
قطعی لا یعوم حوالہ الاجمال ولا یمسہ الظن بالاحتمال تو مقصود اس سے طلب سکون نماز
مین ہوا جو نام ہے خاص اُس شے کا کہ بعد تحریمہ کے سلام تک ہے اور تاویل صلوۃ کے
آخر صلوۃ کے ساتہہ ارتکاب مجاز بالحذف کا ہے وہو خلاف الاصل اور وہ احادیث جو رفع
الیدین مین وارد ہین مخصص و مقید اسکے نہین ہو سکتی ہین کیونکہ یہہ قول ہے اور وہ فعلی
وقد ثبت فی موضعہ ان القول مقدم علی الفعل فلا یخصصہ وجہہ ثالث آنکہ
اگر حدیث اول مین انکار رفع عند السلام مراد ہوتا تو اسکنوا فی الصلوۃ بیموقع ہو تا ہے کیونکہ
جب لوگ رفع واشارہ کے سبب کہ وہ عبارت ہے سلام بالید سے نماز سے خارج ہوئے
تو بعد الخروج طلب کرنا سکون کا نماز مین اجتماع نقیضین ہے پس حاصل یہہ ہے کہ قول علیہ السلام
اسکنوا فی الصلوۃ ما لی اراکم رافعی ایدیکم کے لیے دلیل قوی ہے کہ وہ رفع ممنوع فی الصلوۃ
مراد اشارہ عند السلام ہم نہین ورنہ اسکنوا فی الصلوۃ لغو ہو جاتا ہے والتالی باطل فالمقدم مثلہ

اور یہی سبب ہے کہ حدیث منع اشارہ عند السلام مین اسکنوا فی الصلوۃ وارد نہین ہوئی وجہ اسکی یہ ہے
انکہ قولہ علیہ السلام اسکنوا فی الصلوۃ سے ظاہر ہے کہ سکون مطلوب نماز مین داخل
ہے اور خارج نہیں حالانکہ تسلیم خارج نماز ہے اور سلام کا نماز سے خارج ہونا چار وجہون
سے ثابت ہے اول تسلیم خارج کرنیوالا نماز سے ہے اور جو کہ جزو داخل شے مین ہوتی ہے
وہ مقوم و محصل اس شے کی وجود مین ہوتی ہے اور اسکے تحقیق کے لئے علۃ مادیہ ہوتی ہے تو خارج
اور فنا کرنے والی کسی طرح نہین بن سکتی کیونکہ اخراج مستلزم خروج ہے وکل منہما امر شان
العرضیات الخارجیۃ من الماہیات ومن توابعہا دوم قال علیہ السلام تحریمہا التکبیر وتحلیلہا
التسلیم یعنی تکبیر تحریمہ ان افعال کی حرمت کے لئے جو منافی نماز مین ہین علت تامہ ہے اور تسلیم
ان افعال کے علت کے لئے علۃ تامہ ہے پس اگر تسلیم داخل نماز ہے تو چاہئے کہ افعال منافیہ
نماز کے سلام کے وقت حرام ہون نہ حلال پس تسلیم تحریم کی تاثیر کے نیچے داخل ہوگا نہ تحلیل
کے نیچے علاوہ اسکے اپنے مقام مین ثابت ہے کہ علت تامہ و معلول کا زمانہ ایک ہوتا ہے ورنہ لازم
آئیگا بعدیۃ زمانیہ کی تقدیر پر تخلل زمان کا علۃ و معلول مین پس تخلف معلول کا علۃ تامہ سے آئیگا
اگرچہ کسیقدر مین ہو اور یہ خلف اور جب زمانہ تسلیم و علۃ کا ایک ہوا تو زمانہ حرمت و دخول کا نہین
دیکھو کہ اخراج مقولہ فعل سے ہے اور خروج انفعال سے اور ایسا ہی تحلیل فعل ہے اور علۃ انفعال
اور زمانہ فعل و انفعال اور تاثیر و تاثر کا ایک ہوتا ہے کما قالوا فی جواب اشکال الدھریۃ۔
تقریر اشکال ایجاد یا زمان وجود مین ہے یا زمان عدم مین تقدیر اول مستلزم اجتماع نقیضین
ہے اور تقدیر ثانی مستلزم تحصیل حاصل ہے۔ تقریر جواب ایجاد و وجود کا ایک زمانہ ہے اور
تقدیم انمین بالذات ہے نہ بالزمان کما لا یخفی علی من مارس کتب المعقول۔ اگر کوئی شبہ کرے
کہ مذہب حنفی مین خروج بصنع مصلی فرض ہے اور خروج بالتسلیم مخصوصہ واجب ہے تو خروج

بالتسلیم فرو ہے افراد خروج مصلی بصنعہ سے جیسا کہ مطلق قرءۃ فرض ہے اور قرءۃ فاتحہ بخصوصہا
واجب ہے تو ہمنے مانا کہ زمانہ خروج و تسلیم کا ایک ہی لیکن خروج مصلی بصنعہ کا مطلق فرض ہونا
غیر مسلم ہے بلکہ خروج بخصوصیۃ تسلیم فرض ہے کما یدل علیہ قولہ صلعم تحلیلہا التسلیم ولم
یقل تحلیلہا الخروج بصنعہ تو جواب بچند ین وجوہ ہے وجہہ پہلی جو احادیث کہ
تسلیم مین وارد ہین ظنی ہین مثبت فرضیۃ نہین ہوسکتی ہین وجہہ دوسری اگر سلام کہنا
بخصوصہ فرض ہوتا تو اللہ اکبر کہنا جو تکبیر کا مدلول ہے نیز فرض ہوتا وہو خلاف مذہب الجمہور
وجہہ تیسری اگر سلام کرنا فرض ہوتا تو ہاتھ ران پر رکہنا بہی فرض ہوتا کیونکہ جناب
رسالت مآب صلعم نے فرمایا ہے انما یکفی احدکم ان یضع یدہ علی فخذہ ثم یسلم
علی اخیہ من یمینہ وشمالہ اور تفریق تحکم ہے واللازم باطل فالملزوم مثلہ۔
وجہہ چوتھی جناب رسالتمآب نے سلام کرنیوالے کو جو اشارہ ہاتھ سے کرتا تہا اعادہ
نماز کا حکم نہین فرمایا پس اگر سلام کہنا فرض ہوتا بخصوصہ تو البتہ اعادہ نماز کا فرماتے
وجہہ پانچوین۔ قولہ صلعم انما یکفی مفید فرضیۃ کا نہین بلکہ کفایۃ مطلقہ پر دال ہے کہ
جسکے بعد کمال کیواسطے کچہہ احتیاج باقی نہین رہتی وجہہ چھٹی غایۃ شے خارج شے سے
ہوتی ہے اور امر ممتد کا انتہا اطراف خارجیہ پر ہوتا ہے عموما یعنی کوئی طرف ہو کچہہ خصوص طرف کا لحاظ
نہین ہوتا کیونکہ جب انسان کسی طرف اور ضد شے کو عمل مین لایا تو اس شے سے خارج ہو گیا
خصوصیۃ طرف و ضد کو کچہہ دخل نہین بلکہ ہر ایک طرف و ضد علی السویہ ہین پس خروج بصنعہ جو
ضد و طرف نماز ہے ہر ایک فعل منافی نماز کے ساتہہ ہوتا ہے خصوصیۃ تسلیم کی ضرورت
نہین اور یہ [illegible] تو اوفق بالقبول ہے علاوہ اسکے اگر دلالۃ تحلیلہا التسلیم
کی [illegible]

ہین کہ جب خروج وتحلیل پہلے سلام سے واقع ہوا تو دوسرے سلام پر جو نماز سے خارج ہے طلب سکون
فی الصلوۃ کس طرح صحیح ہوگا حالانکہ حدیث اشارہ مین دونون سلامون مین حکم برابر ہے۔
کما دل علیہ قولہ ثم تسلم علی اخیہ من یمینہ وشمالہ پس حاصل یہہ ہوا کہ حمل کرنا
پہلی روایت کا دوسری پر محال وممتنع ہے فافہم فانہ دقیق اگر کوئی شبہ کرے کہ اسکنوا فی الصلوۃ
وحنفی قنوت اور تکبیرات عیدین مین رفع الیدین کیون کرتے ہین فما ہو جوابکم فہو جوابنا جواب
اسکا یہہ ہے کہ جس جماعۃ پر آنحضرت صلعم گہر سے نکلے تہے ظاہر ہے کہ جماعۃ وتر نہ تہی کیونکہ
آنحضرت کے زمانہ مین وتر مین جماعۃ مقرر نہ تہی اور نماز عیدین بہی نہ تہی ورنہ آنحضرت اسمین
امام ہوتے اور اگر حضرت نے پہلے ادا کرلی ہوتی تو قضا عید متصور نہین تو جماعۃ اور عدم شمول
آنحضرت کا جماعۃ مین قرینہ ہے اسپر کہ نماز عیدین اس حکم سے خارج ہے فلا اشکال علاوہ اسکے
اس نسخ سے وتر وعیدین کا خارج ہونا تخصیص ہے وما من عام الا وقد خص منہ البعض
اگر شبہ کرین کہ تخصیص مین اقتران شرط ہے تو جواب یہہ ہے کہ جب تاریخ معلوم نہ ہو تو مقارنۃ
پر محمول ہوتا ہے کما ثبت فی اصول الفقہ - **اقول** وانا حبیب اللہ کہ لام الصلوۃ پر عہد خارجی
کے لئے ہے اور قرینہ وہ ہے جو مذکور ہوا اور عہد بہ نسبت استغراق کے اصل ہے کما فی المینا
جواب دیگر کلمہ مالی وما لکم وامثالہ اگر منفی پر داخل ہون تو مراد طلب مثبت کا ہے اور اگر مثبت
پر داخل ہون تو مراد طلب منفی کا ہو مالی لا اری الہدہد کہ مراد اس سے طلب حضور ہدہد کا ہے وکما فی قولہ تعالی مالکم کیف
تحکمون کہ مراد اس سے طلب نفی حکم ہے وکما فی قولہ تعالی مال ہذا الرسول یاکل الطعام ویمشی فی الاسواق
کہ مراد اس نفی اکل طعام وعدم مشیہ فی الاسواق ہے جب یہہ ممہد ہوا تو ہم کہتے ہین
کہ آنحضرت کا فرمانا مالی اراکم رافعی ایدیکم مراد اس سے طلب نفی رفع الیدین ہے پس
ہمارا استدلال آنحضرت کے اس قول کے ساتھ ہے اور آنحضرت نے اپنے قول کو مدلل

اس دلیل سے کیا کہ اسکنوا فی الصلوۃ یعنی رفع الیدین اس موقع مین منافی سکون مطلوب فی الصلوۃ ہے اور ہم جو اسکنوا فی الصلوۃ ذکر کرتے ہین ترک رفع الیدین کی دلیل نہین جانتے بلکہ قرینہ کے طور پر ذکر کرتے ہین کہ یہان ممنوع رفع الیدین فی الصلوۃ ہے نہ اشارہ وقت السلام اگر کہین کہ آنحضرت نے دلیل عام کیون ذکر فرمائی تو ہم کہتے ہین کہ جب اسکنوا ہمارا تمسک نہین بلکہ آنحضرت صلعم کا تمسک ہو پس بالضرور تقریب تمام ہونی چاہئیے اور وہ اسطرح ہے کہ آنحضرت نے صلوۃ سے عام یعنی ہر فرد صلوۃ کا لیا ہے لیکن سکون انہین موقع خاص مین ہے کہ وہ ہر رفع و خفض کا وقت ہو انتہی۔

سوال دوم

آنحضرت کا نماز مین خفیہ آمین کہنا

الجواب المستطاب فنمہد لاثلث مقدمات تذہب بالقطع عرق اعضال المعاندین

المقدمۃ الاولی الفاظ کے معانی لغویہ کا ثبوت اہل لغت کے بیان پر موقوف ہے اور بیان شارع اسکا موقوف علیہ بمعنی لولاہ لامتنع نہین ہان اگر بیان شارع موجب زیادۂ اعتبار ہو تو کچھ مضایقہ نہین لہذا علما بعضے الفاظون مین بیان شارع بھی کبھی ذکر کرتے ہین بلکہ فہم معانی اصطلاحیہ شرعیہ نیز بیان شارع پر موقوف نہین اسقدر مسلم ہے کہ افعال و اقوال شارع سے مجتہدین نے بعد تتبع و استقرا تعین معانی شرعیہ کر دیا ہے اور اگر معانی لغویہ کا ثبوت بیان شارع پر موقوف ہوتا تو فہم معانی الفاظ کا توقیفی ہو جاوے وہو خلاف الواقع ولم یکن الوضع اربعۃ اقسام لغوی۔ و عرفی عام و اصطلاحی و شرعی اور نیز دور و تسلسل کا بازار گرم ہو جائیگا مثلاً کتب علیکم الصیام مین کتابہ کا معنی فرض کا لینا شارع کے

بیان پر اگر موقوف ہو تو وہ بیان شارح نیز کسی لفظ کے ساتھ ہوگا اور وہ الفاظ مشتمل کے معانی نیز بیان شارح پر موقوف ہونگے تو وہ ثانی یا اس کتابت پر موقوف ہونگے تو دور ہے ورنہ تسلسل لازم آئیگا وہو باطل ۔

المقدمۃ الثانیہ امین عام اس سے کہ معنی استجب یا کذالک یکون یا افعل یا اسمع یا نام خدا ہے بمعنی دعا ہے کیونکہ سوا احتمال پنجم کے آمین اسم فعل مبنی امر کے ہے اور امر نسبتاً علی کی دعا ہے اور احتمال پنجم پر تقدیر عبارت یا آمین استجب ہو۔ قال البخاری فی صحیحہ قال عطاء آمین دعاء ۱ھ ۔ وفی المعالم تحت اجیبت دعوتکما والتامین دعاء ۱ھ وتحت قولہ آمین معناہ اللہم استجب وقال ابن عباس وقتادہ معناہ کذلک یکون ۱ھ وفی تفسیر روح البیان تحت قولہ تعالیٰ قد اجیبت دعوتکما والتامین دعاء لانہ معناہ استجب ۱ھ وفی الکشاف آمین صوت سمی بہ الفعل الذی ہو استجب کما ان روید وحیہل وہلم اسمی بہا الافعال التی ہی امہل واسرع واقبل وعن ابن عباس سالت رسول اللہ صلعم معنی آمین فقال افعل ۱ھ وفی المدارک آمین صوت سمی الفعل الذی ہو استجب کما ان روید اسم لامہل عن ابن عباس سالت رسول اللہ صلعم عن معنی آمین فقال افعل ۱ھ وفی التفسیر المظہری قال البغوی قال ابن عباس آمین معناہ اسمع واستجب و اخرج الثعلبی عن ابن عباس قال سالت للنبی صلعم عن معنی آمین فقال افعل ۱ھ قال النووی فی شرحہ لمسلم معناہ استجب ۱ھ ۔ وفی شرح الموطا للقاری معناہ اللہم استجب عند الجمہور وقیل ہو اسم من اسماء اللہ تعالیٰ رواہ عبد الرزاق باسناد ضعیف عن طریق ہلال بن یساف التابعی وانکرہ جماعۃ کما ذکرہ السیوطی ۱ھ ۔

وفی القسطلانی ومعناہ عند الجمہور اللہم استجب وقیل ھو اسم من اسماء اللہ
تعالی رواہ عبد الرزاق عن ابی ہریرۃ باسناد ضعیف وانکرہ جماعۃ منہم النووی
وعبارتہ فی التہذیب ھذا لا یصح لانہ لیس فی اسماء اللہ تعالی اسم مبنی ولا غیر
معرب واسماء اللہ تعالی لا تثبت الا بالقرآن او السنۃ وقد عدم الطریقان اھ -
وفی مجمع البحار معناہ استجب لی اوکذلک فلیکن قال الشمنی قولہم آمین انہ اسم
من اسماء اللہ تعالی ومعناہ یا آمین استجب وردہ النووی اذ لم یثبت بالقرآن والسنۃ
المتواترۃ واسمائہ تعالی لا تثبت بدونہما اھ - وفی التفسیر الکبیر ان قولہ آمین
تاویلہ استجب اھ ان نقول معتبرہ سے ثابت ہوا کہ آمین عند الجمہور اسم فعل بمعنی دعاء ہے
اور عند البعض اسم الہی ہے لیکن دونوں تقدیروں پر بمعنی دعا مستعمل ہے اگر کوئی شبہ کرے
کہ سوا انکے اور معانی بھی آمین کے ثابت ہیں کیونکہ نہیں جایز کہ آمین اسم فعل ہو جسکا معنی
کذلک یکون ہو یا انکہ خاتم دعا ہو کما فی المعالم بلکہ حدیث میں بھی آیا ہے کما رواہ ابو داؤد
انہ قال رسول اللہ صلعم لرجل قد الحف فی المسئلۃ اوجب ان ختم فقال من القوم
بای شیء یختم فقال یا آمین فانہ ان ختم بآمین فقد اوجب اقول عوام کی غلطی
کو یہ شخص دھوکھا دیتا ہے اور اسم فعل سوائے معنی امر سے کہ نسبت با علی دعا ہی بتاتا ہے
اسماء افعال دو قسم ہیں بمعنی ماضی وبمعنی امر فی الفوائد الضیائیہ اسماء الافعال ما کان ای
اسم کان بمعنی الامر والماضی الذی ہما من اقسام المبنی الاصل فعلتہ بناءہا کونہا مشابہۃ
بمبنی الاصل اھ - اور اسم فعل بمعنی مضارع کبھی نہیں ہوتا پس کذلک یکون یا بمعنی ماضی
ہے یا بمعنی امر بمعنی ماضی ہونا جایز نہیں ورنہ گک گان جسکا معنی فارسی میں ہمچنان بود
ہوتا پس متعین بمعنی امر ہوا کہ جسکا معنی ہمچنان باد ہے اور ہویدا اسکا وہ ہے جو مجمع البحار

سے منقول ہے اور کنز اللغات میں اور منتہی الارب میں ہے آمین فی الدعاء اجابت کن چنین باد
اہ - و نیز غیاث میں ہے آمین اسم فعل است بمعنی قبول کن دعا را یا بمعنی چنین باد و از طرح
اس قدر خیال نہ کیا کہ اسم فعل بمعنی مضارع استقبالی کب آتا ہے اور معنی دعا سے مغائر
کس نے کہا ہے اور انشاء کو بلفظ خبر تعبیر کرنا علمائے بیان کے نزدیک واقع ہے -
جب معنی امین کا اگر یوں برتقدیر اسم فعل کے ہوا تو حتما چنین باد ہے نہ کہ متین باشد
کہ جسکا معنی ایسا ہوگا جیسا کہ بعضے مغالطیون نے کیا ہے اور خاتم دعا کو نفس دعا سے
مغائر سمجھ کر دوسرا معنی مقرر کرنا اہل علم سے بعید ہے کیونکہ مراد خاتم سے انگشتری
لینا یہاں ہرگز مقصود نہیں بلکہ یا ختم بہ الشے ہے اور یا ختم بہ الشیے بعض تے سے ہوتا ہے
نہ مغائر تے سے تو اس حدیث سے بھی ثابت ہوا کہ آمین دعا ہے کہ خاتم دعا بعض دعا کا
ہے اور یہہ چند وجوہ ثابت ہے وجہ اول قال اللہ تعالی ولکن رسول اللہ
وخاتم النبیین تو خاتم النبیین کہ عبارت ہے حضرت ختم رسل سے زمرہ انبیاء میں
داخل ہیں یا نہیں شق اول مفید مطلب ہے اور شق ثانی باطل اللہم الا ان یحمل علی مذہبہ
وجہ دوم عن ابن عباس رض قال نزل ملك فقال ابشر بنورین اوتیتهما لم یؤتہما
نبی قبلك فاتحہ الکتاب وخواتیم سورۃ البقرۃ یا یات امن الرسول الی آخرہ
سورۃ البقرہ میں داخل ہیں یا نہیں شق اول متعین ہے اور شق ثانی باطل ہے بالبداہۃ
الشرعیۃ وجہ سوم عن عایشۃ ان النبی صلعم بعث رجلا علی سریۃ وکان
یقرء لاصحابہ فی صلوتہم فیختم بقل ھو اللہ احد الحدیث فرمائیے کہ اسکی قرأت
من سورۃ اخلاص داخل تھی یا نہ الاول صحیح والثانی بصراحۃ سیاق الحدیث
باطل اب خاتم دعا کو مغائر دعا سے ٹھیرانا مخالفت قرآن و حدیث کا کرنا ہے -

المقدمة الثالثہ اختلاف شے بحسب اختلاف اعتبارات ہوتا ہے اور ایسے اختلاف پر اختلاف احکام مترتب ہین اور یہہ قاعدہ ہر علم و اصطلاح مین جاری ہو مثلاً نحوین کہتے ہین المبتداء من حیث اصلہ یقتضی التقدیم ومن حیث انہ یعرضہ امر کالتنکیر مثلا یوخر بذلک العارض لیستفید التخصیص فاختلف الحکمان باعتبارین ومن المعقولات یقال الکلی کلی باعتبار الحمل الاولی والکلی لیس بکلی باعتبار الحمل المتعارف فان الفرد غیرہ حتی قیل لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ ومن الشرعیات قولہ علیہ السلام لبریرۃ لک صدقۃ ولنا ھدیۃ وایضاً قال صلعم لابن اللبیۃ لما قال ھذا لکم وھذہ ھدیۃ اھدیت لی فھلا جلس فی بیت ابیہ او بیت امہ فینظر ایھدی لہ ام لا ظاہر ہے کہ ہدیہ من حیث الہدیہ حلال طیب ہے اور من حیث انہ اہدے للعامل اسکا لینا عامل کو اپنے واسطے حرام ہے۔

تقریب استدلال۔ اقول الآمین دعاء وکل دعاء الاصل فیہ الاخفاء فینتج الآمین الاصل فیہ الاخفاء اما الصغری فثابت بالکتاب والسنۃ وما صرح بہ الاکابر من المفسرین والمحدثین واھل اللغۃ اما الکتاب فقد قال اللہ تعالی

قال موسی ربنا انک اتیت فرعون وملاءہ زینتہ واموالا فی الحیوۃ الدنیا ربنا لیضلوا عن سبیلک ربنا اطمس علی اموالھم واشدد علی قلوبھم فلا یومنوا حتی یروا العذاب الالیم قال قد اجیبت دعوتکما۔

وجہ استدلال۔ جناب الہی نے اولاً موسیٰ کے دعا کا ذکر فرمایا اور حکایت اس دعا کی کی اور اسکے اجابت کا بیان کیا تو دونون کی دعا کی اجابت کا ذکر فرمایا پس معلوم ہوا کہ یہہ دعا جسکا ذکر قرآن مین ہے خاص موسیٰ علیہ السلام نے کی ہے اور ہارون ع

نے اُس دعاء کے سوا کوئی اور دعاء کی ہے تو جب ہم نے تحقیق کیا معلوم ہوا کہ ہارون
علیہ السلام نے سوائے آمین کے اور کوئی نہیں کی یعنی موسیٰ علیہ السلام دعا کرتے تھے
جو قرآن میں مذکور ہے اور ہارون علیہ السلام آمین کرتے تھے پس جناب الٰہی نے اُس
دعا اور آمین پر دعاء کا اطلاق فرمایا ثبت من القرآن ان آمین دعاء وہو المطلوب فی المعالم
قد اجیبت دعوتکما انما نسب الیہما والدعاء کان من موسیٰ لانہ روی ان موسیٰ
کان یدعو وہارون کان یؤمن والتامین دعاء اھ وفی البیضاوی قد اجیبت
دعوتکما ای موسیٰ وہارون لانہ کان یؤمن اھ وفی الجلالین دعا علیہم
وامن ہارون علی دعائہ وقال قد اجیبت دعوتکما اھ وفی التفسیر الکاشی وامن
ہارون علی دعائہ لان معناہ استجب وفی التفسیر الکبیر قال ابن عباس ان
موسیٰ کان یدعو وہارون کان یؤمن فلذلک قال قد اجیبت دعوتکما وذلک
لان من یقول عند دعاء الداعی آمین فہو ایضاً داع لان قولہ آمین تاویلہ
استجب فہو سائل کما ان الداعی سائل ایضاً اھ وفی الحسینی قد اجیبت دعوتکما
دعای ہر دو آوردہ اند کہ موسیٰ علیہ السلام دعا میکرد وہارون آمین میگفت و آمین گوئندہ در دعا
شریک است ازین جہت گفت کہ دعاء ہر دو مستجاب شد اھ اگر خصم معترض ہو کہ قرآن سے
ہارون کا دعا کہنا ثابت ہے لیکن آمین بخصوصہ ثابت نہیں اور یہ تحقیق مفسرین کے قول
سے ثابت ہوا اور وہ لایق حجت نہیں ہم کہتے ہیں کہ مفسرین نے ابن عباس سے روایت کی
ہے کہ موسیٰ علیہ السلام دعا کرتے تھے اور ہارون علیہ السلام آمین کہتے ہیں اور تفسیر صحابہ
منسوب بآنحضرت صلعم ہوتی ہے اتقان میں لکھا ہے وجزم الحاکم بقولہ
کیف یقال انہما اخذا عن اہل [illegible]

ہنے تو ابن عباس سے آمین کو دعا ہارون ثابت کر دیا۔ اب خصم عنود سے پوچھتے ہین
کہ ہارون نے کوئی دعا کی تہی یا نہ اگر کی تہی تو بتاؤ کہ وہ دعا سوائے آمین کے کیا تہی
جیسا ہمنے صحابی سے ثابت کردیا کہ وہ آمین تہا تم بہی کسی صحابی سے ثابت کرو کہ
فلانی دعا تہی وبدونہ خرط القتا و اور اگر دعا سے انکار ہے تو وہ فی الواقع قرآن سے
انکار ہے اگر خصم کہے کہ ہارون نے آمین کی اور جناب الہی نے بہی اُس آمین پر اطلاق
دعا کا کیا ہے لیکن یہہ اطلاق مجازا ہے اور دلیل ارتکاب مجاز پر معارضات اربعہ ہین
معارضہ اولی آمین کا دعا ہونا قرآن وحدیث صحیح قطعی الدلالۃ سے ثابت نہین۔
معارضہ ثانیہ آمین کا بمعنی دعا ہونا مخالف ہے اقوال آئمہ سے معارضہ ثالثہ
آمین بمعنی الدعاء مخالف ہے قول امام ابیحنیفہ سے معارضہ رابعہ آمین بمعنی دعا مخالف ہے
حدیث مرفوع سے اقول وباللہ التوفیق معارضہ عبارت ہے اقامۃ الدلیل علی خلاف
ما اقامہ الخصم سے اور ظاہر ہے کہ دعوی یہان یہہ ہے آمین دعا ہے اور دلیل اُس کی
یہہ ہے کہ اللہ نے آمین پر اطلاق دعا کا کیا پس خصم معارض پر واجب تہا کہ قرآن سے
ثابت کرتا یا حدیث سے ثابت کرتا کہ اطلاق دعا آمین پر صحیح نہین نہ آنکہ ہماری دلیل کو مسلم کرکے
اور اطلاق دعا آمین پر مانکر تاویل کرتا ہے اور باعث تاویل چار دلیلین ذکر کرتا ہے
کیا معارضہ ہے اب ہم اِن باتون سے قطع نظر کرکے کہتے ہین کہ کوئی دلیل اِن چار دلیلون
سے صحیح اور مفید خصم نہین بلکہ اُس قبیلہ سے ہے جو شیخ سعدی بوستان مین فرماتا ہے
یکی بر سر شاخ بن میبرید ❊ خداوند بستان نگہ کرد و دید ❊ بگفتا گر این مرد بد میکند
نہ با من کہ با نفس خود میکند ❊ معارضہ اولی آمین کا دعا ہونا قرآن اور حدیث صحیح قطعی
الدلالۃ سے ثابت نہین۔ جواب کئی وجوہ سے۔

وجہ اول معانی لغویہ کا ثبوت شارع کے بیان کے ساتھ خصم کو چاہیے کہ قرآن یا حدیث
صحیح قطعی الدلالۃ کے ساتھ پیش کرے تو کسی دلیل کے ساتھ ثابت کرے پھر سبب ہونے
دونہ خرط القتاد۔
وجہ دوم ثبوت معانی لغویہ شارع کے بیان سے کچھ ضروری نہیں بلکہ تبرع و احسان
متدل ہے لما مر فی المقدمۃ الاولی۔
وجہ سوم تعریف معارضہ اس دلیل پر ہرگز صادق نہیں۔ وجہ چہارم اس قول کا معنی کہ
قرآن و حدیث سے ثابت نہیں اگر یہہ ہے کہ خدا و رسول نے کسی جگہ نہیں فرمایا کہ الآمین
دعاء تو یہہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ شارع نے قرآن کے بیان کے لئے شرع مقرر نہیں
کیا ورنہ خصم پر لازم ہے کہ معانی اصطلاحیۃ شرعیہ فضلا عن المعانی اللغویۃ شارع کے
بیان سے ثابت کرے اور اگر یہہ مراد ہے کہ مجتہدین امۃ شارع کے افعال و اقوال سے
مستفاد کرکے تعیین کرتے ہین اور آمین اس طرح سے قرآن و حدیث سے مستفاد نہیں تو یہہ بھی
باطل ہے اولاً اسلئے کہ آمین معنی اصطلاحی نہیں لغوی ہے ثانیاً اسلئے کہ اسی آیت سے
اور نیز حدیث سے مستفاد ہے کہ آمین بمعنی دعا ہے اور اگر کوئی اور مراد ہے فعلیہ البیان و
علینا رد بالبرہان۔ وجہ پنجم سوائے دعا کے اگر کوئی معنی آمین کا ہے تو معارض پر
واجب ہے کہ کسی آیت یا حدیث صحیح قطعی الدلالۃ سے ثابت کرے تا معارضہ تمام ہو۔
معارضہ ثانیہ آمین کو قرآن مین بمعنی دعا لینا مخالف اقوال ائمہ کے ہے اقول اولاً عجب
ہے اس سے کہ ظاہر قرآن کو اقوال علماء کے ساتھ ہٹانا چاہتا ہے اور اقوال علماء کو دلیل
معارض قرآن بتاتا ہے حالانکہ ایسا کرنا اسکے نزدیک شرک میں داخل ہے۔ کذا فی المعیار۔
ثانیاً یہہ بالکل افترا ہے حاشا ہم عن ذلک کسی امام نے نہیں فرمایا کہ آمین دعا نہیں ہاں بعض

علماء کا بمقابل جمہور ایک قول ضرور ہے کہ آمین اسم ہے بمعنی استجب اور یہ مقابلہ دعا کا نہیں بلکہ مقابل ایک قسم کی دعا سے ہے یعنی مقابل استجب کے ہے یعنی مقابل اسم فعل کے ہے کیونکہ یہ دونوں فرد افراد دعا سے ہیں تاکہ معارضہ رہے یا تاکہ کسی امر سے ثابت کرنا یا مذہب جمہور بیان کرنا کہ آمین کا معنے دعا کرنا صحیح نہیں والا لازم باطل فکذا الملزوم —

المعارضۃ الثالثۃ آمین کا معنی دعا ہونا امام ابو حنیفہ کے قول سے مخالف ہے لا یقول الامام آمین انما یقول الماموم وذلک لان الامام داع والماموم مستمع وانما یؤمن المستمع لا الداعی کما فی سائر الادعیۃ مفاتیح الصلوٰۃ انتہی **اقول** ہاں تو خصم عنود نے امام اعظم کے قول کو قرآن پر مقدم کیا علاوہ اسکے امام صاحب کے قول کو کسی طرح سے منافات قرآن سے نہیں اسکا بیان موقوف ایک مقدمہ پر ہے کہ داعی دو قسم ہے اول داعی بالفعل ہے جسکی دعا سنکر لوگ آمین کہتے ہیں اسکے مقابل کو مستمع کہا جاتا ہے دوسرا داعی بالقوۃ ہے کہ آمین کہنے کے باعث داعی ہے تو بعد تمہید مقدمہ ہم کہتے ہیں کہ مراد امام کی داعی سے قسم اول ہے پس مقابلہ داعی بمعنی اول مؤمن کے ساتھ صحیح ہے بخلاف داعی بمعنی ثانی کے اور بخلاف دعا کہ اجیبت دعوتکما میں ہے کہ وہ آمین کہنے کے باعث بمعنی ثانی ہے فلا معارضۃ فلا منافاۃ —

معارضہ رابعہ قال رسول اللہ صلعم لرجل قد الحف فی المسئلۃ اوجب ان ختم فقال من القوم بای شیئ یختم فقال بامین فانہ ان ختم بامین فقد اوجب اس حدیث میں جناب رسول اللہ صلعم نے آمین کو خاتم دعا ٹھہرایا ہے اور خاتم مغایر اس شے سے کہ جسکے خاتم ہی ہوتی ہے پس قرآن میں اگر آمین بمعنی دعا حقیقۃ لیجاوے تو مخالفت مابین الحدیث والقرآن لازم آئیگی تو قرآن میں تاویل اختیار کی **اقول** اولا یہ حدیث قرآن پر مرجح نہیں اور چونکہ یہ

بحث اجنبی عن بعض طویل ہے لہذا اعراض کرکے کہتا ہون کہ خاتم شے غیر نسبت ہوتی
ہے لما مر فی المقدمۃ الثانیہ توجب یہہ چارون معارضے باطل ہوئے اور کوئی قرینہ صارفہ
قایم نہوا اور معنی حقیقی کا لینا ہی کچہہ متعذر نہین تو اختیار مجاز باطل ہوا علاوہ اسکے ان دلایل
سے بر تقدیر الفرض استدلال ثابت ہوگا کہ آمین بمعنے غیر دعا نہیں آتا ہے نہ اسکے آمین کا معنے دعا
بنا صحیح نہین یا متعذر ہے اور دلیل مجاز جب ہوتی ہے کہ نفس حقیقیہ پر دال ہو کر تعیین
مجاز کرتی والثانی باطل فالمقدم مثلہ اما دو احادیث کہ جنسے ثابت ہو کہ آمین بمعنی دعا ہے
ایک تو وہ حدیث ہے کہ خصم نے ابوداود سے روایت کی ہے فجری الحق علی لسانہ
عجیب لم یعلم بہ والحمد للہ رب العالمین عدو شود سبب خیر گر خدا خواہد دوسری وہ
حدیث ہے کہ ثعلبی نے ابن عباس رضی اللہ تعالی سے قال سالت النبی صلعم عن معنی آمین قال
انتہی ہکذا فی الکشاف والمدارک والمظہری واما تصریحات اکابر پس وہ مقدمہ ثانیہ میں
مذکور ہین واما الکبری فثابت بقولہ تعالی ادعوا ربکم تضرعا وخفیۃ انہ لا یحب المعتدین
قال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر اعلم ان المقصود من الدعاء ان یصیر العبد
مشاہد الحاجۃ نفسہ وعجز نفسہ ومشاہد الکون مولاہ موصوفا بکمال القدرۃ
والرحمۃ فکل ہذہ المعانی دخلت فی قولہ تعالی ادعوا ربکم تضرعا ثم اذا حصلت ہذہ
الاحوال علی سبیل الخلوص فلا بد من صونہا عن الریاء المبطل لحقیقۃ الاخلاص فہو
المراد من قولہ تعالی وخفیۃ والمقصود من ذکر التضرع تحقیق الحالۃ الاصلیۃ المطلوبۃ
من الدعاء والمقصود من ذکر الاخفاء صون ذلک الاخلاص عن شوائب الریاء واذا عرف
ہذا المعنی ظہر لک ان قولہ سبحانہ تعالی تضرعا وخفیۃ مشتمل علی کل ما یراد تحقیقہ
[illegible] فی شرائط الدعاء وانہ لا مزید [illegible] درجۃ المسئلہ

الثالثة التضرع التذلل والتخشع وهو اظهار ذل النفس من قولهم ضرع فلان لفلان
وتضرع له اذا اظهر الذل له في معرض السوال والخفية ضد العلانية يقال اخفيت الشي
اذا استرته واعلم ان الاخفاء معتبر في الدعاء ويدل عليه وجوه الاول هذه الاية
فانها تدل على انه تعالى امر بالدعاء مقرونا بالاخفاء وظاهر الامر للوجوب فان لم
يحصل الوجوب فلا اقل من كونه ندبا ثم قال الله تعالى بعده انه لا يحب المعتدين
في ترك هذين الامرين المذكورين وهي التضرع والاخفاء فان الله تعالى لا يحبه ومحبة
الله تعالى عبارة عن الثواب فكان المعنى ان من ترك في الدعاء التضرع والاخفاء فان
الله لا يثيبه البتة ولا يحسن اليه ومن كان كذلك كان من اهل العقاب لا محالة فظهر
ان قوله تعالى انه لا يحب المعتدين كالتهديد الشديد على ترك التضرع والاخفاء
في الدعاء الحجة الثانية انه تعالى اثنى على زكريا فقال اذ نادى ربه نداء خفيا اى
اخفاه من العباد واخلصه لله وانقطع اليه الحجة الثالثة ما روى ابو موسى الاشعري
انهم كانوا في غزاة فاشرفوا على واد فجعلوا يكبرون ويهللون رافعي اصواتهم فقال
عليه السلام اربعوا على انفسكم انكم لا تدعون اصم ولا غائبا انكم تدعون سميعا
قريبا وانه معكم الحجة الرابعة قوله عليه السلام دعوة في السر تعدل سبعين
دعوة في العلانية عن الحسن ولقد كان المسلمون يجتهدون في الدعاء وما يسمع صوتهم
الا همسا لان الله تعالى قال ادعوا ربكم تضرعا وخفية وذكر الله عبده زكريا فقال اذ نادى
ربه نداء خفيا الحجة الخامسة المعقول هو ان النفس شديدة الميل عظيمة الرغبة في الرياء والسمعة و
فاذا رفع صوته في الدعاء امتزج الرياء بذلك الدعاء فلا يبقى فيه فائدة البتة فكان
الاولى اخفاء الدعاء ليبقى مصونا عن الرياء المسئلة الرابعة قال ابو حنيفة اخفاء التامين

الفصل وقال الشافعي لعله اراد الفصل واحتج ابو عبيدة على صحة قوله تعالى في قوله
آمين فقال انه بمعنى انه دعاء والثاني انه اسم من اسماء الله تعالى فان كان دعاء وجب جعله
لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وان كان اسما من اسماء الله تعالى وجب اخفاؤه لقوله تعالى واذكر ربك في نفسك
تضرعا وخيفة فان لم يثبت الجواز فلا اقل من الندبة ونحن بهذا القول نقول انتهى - اور تفاسیر کتب معتبر میں اسی
کی عبارتیں لکھی ہیں کما فی المعالم والمدارک والبیضاوی والجلالین وقران السعدین وفتح البیان والحسینی
والمرقاۃ والقسطلانی وغیر ذلک من شاء التحصیل فلیرجع الیہا اور حدیث اخفاء
جہر امر آخر ہے قرآن سے مطلق اخفا ثابت ہو اور رد وخصوم جو ہے سنوں نے کہا ہے کہ جہر دو قسم
ہے جہر عنیف اور جہر متوسط اور قرآن میں مراد خفا سے وہ خفا ہے کہ مقابل جہر عنیف کے ہے
نہ مقابل جہر مطلق کے یہ قول اُسکا بچند وجوہ مردود ہے وجہ اول ابن عباس نے ودون الجہر
من القول کی تفسیر میں لکھا ہے - المعنی ذکرا بہ علی وجہ یسمع نفسہ کما فی التفسیر الکبیر
وجہ دوم اسکا قول حدیث صحیح مرفوع کے مخالف ہے جسکو بخاری نے روایت کیا ہے -
لما غزی رسول الله صلعم خیبر اشرف الناس علی واد فرفعوا اصواتهم بالتکبیر
فقال رسول الله صلعم اربعوا على انفسكم انكم لا تدعون اصم ولا غائبا انكم تدعون
سمیعا قریبا اسلئے کہ آنحضرت صلعم نے منع مطلق جہر سے فرمایا نہ جہر عنیف سے ورنہ مقید
کرتے اور چونکہ علت منع جہر کی نفس حدیث میں مذکور ہے تو دوسری دلیل منع کے لئے مقرر کرنی مغایر
مطلب کو نہیں - وجہ سوم آیت میں مطلق خفا مذکور ہے کہ وہ مقابل مطلق جہر کا ہے نہ جہر عنیف
کا - وجہ چہارم یہ سب اسکی کل ہیں ورنہ سامعین غیر مقلدین کا جہر بالآمین پوشیدہ نہیں اور وہ
جو کلمہ کبری کے تعین کے واسطے چند امثلہ ذکر کئے ہیں کہ بعضے اُن سے جہر دعا پر دال ہیں تو انکا
جواب مقدمۃ الکتاب میں گذرا کہ اختلاف اعتبار موجب اختلاف حکم کا ہے اگر آنحضرت صلعم نے کسی

تذکیر یا ترغیب یا تعلیم وغیرہ کے باعث جہر بالدعا کیا ہے تو اخفاء دعا کو کہ من حیث الاصل سے منافی نہیں اور نیز اصل ہونا مستلزم وجوب نہیں اور وہ الفاظ کفریہ جو مکنون باطن اسکی تھی انکو اس طرح ظاہر کیا کہ اگر ہم فرض بھی کرلین کہ مراد اخفاء سے اس آیۃ مین ایسی آہستگی ہے جسمین آواز نہ نکلے تو بھی حکم آمین اس سے مستثنی ومخصوص ہوگا اسلئے کہ جس پیغمبر صلعم پر آیت اتری اور اُس نے آمین کو اور کئی اور دعاؤن مین جہر کیا ہے پس اگر حکم آمین اور اُن دعاؤن جہری کا اس سے مستثنی نہ ہوتا تو وہ آمین وغیرہ دعائین جہر سے کیون کرتے کیا یہہ آیت آنحضرت سے پیچھے حنفیون کے امام پر اتری ہے یا آنحضرت کی سمجہہ مین اس کے معنے نہین آئے یا حضرت نے دیدہ ودانستہ آیۃ کا خلاف کیا ہے انتہی کلامہ مقدمۂ ثالثہ کے دیکھنے سے اسکا جواب ہر ایک پر ظاہر ہوتا ہے مگر تعصب وحسد نے ایسے کلمات واہیۃ کہنے پر اُسکو دلیر کردیا اس قدر خیال نکیا کہ بعد قطع نظر صحت احادیث آمین بالجہر سے اور ظنی الافادہ ہونے سے کوئی دلیل مفید علم اس امر کی نہین کہ مشکات نبوت سے انکا پرتو ہے تو جب ان احادیث کا جناب رسالت مآب سے ہونا یقینی نہین پس حیف ہو کہ باوجود دعوی اسلام کے اکابر مجتہدین کو مسائل فرعیہ ظنیہ کے باعث کفر والحاد کی نسبتین کرنے اور روسیاہی دارین حاصل کرنے علاوہ انکہ جتنے احادیث کہ آمین بالجہر مین متمسک بہا ہین سب مجروح وضعیف ہین اور قابل احتجاج نہین حدیث اول حدثنا بندار ثنا یحیی ابن سعید وعبد الرحمن بن مهدی قالا ثنا سفیان عن سلمة بن کهیل عن حجر ابن عنبس عن وایل ابن حجر قال سمعت النبي صلعم قرء غیر المغضوب علیهم ولا الضالین قال آمین ومد بها صوته رواه الترمذی حدیث ثانی حدثنا محمد بن کثیر انا سفیان عن سلمة عن حجر ابن العنبس الحضرمی عن وایل ابن حجر قال کان رسول الله صلعم اذا قرء ولا الضالین قال آمین ورفع بها صوته —

رواه ابوداود حديث ثالث قال ابوداود حدثنا مخلد بن خالد الشعيري نا ابن
نمير نا علي بن صالح عن سلمة ابن كهيل الخ وقال الترمذي حدثنا ابو بكر محمد بن
ابان حدثنا عبد الله ابن نمير نا العلاء بن صالح الاسدي عن سلمة بن كهيل عن حجر بن
عنبس عن وائل ابن حجر عن النبي صلعم الحديث حديث رابع قال نسائي اخبرنا عبد الحميد بن
محمد ثنا يونس ابن ابي اسحاق عن ابيه وفي رواية اخبرنا قتيبة ثنا ابو الاحوص
عن ابي اسحق عن عبد الجبار بن وائل عن ابيه وقال ابن ماجه حدثنا محمد بن
الصباح وعمار بن خالد الواسطي قالا حدثنا ابو بكر بن عياش عن ابي اسحق عن
عبد الجبار ابن وائل عن ابيه الحديث حديث خامس قال ابوداود حدثنا نصر بن
علي انا صفوان ابن عيسى عن بشر ابن رافع عن ابي عبد الله ابن عم ابي هريرة عن
ابي هريرة قال كان رسول الله صلعم اذا تلا غير المغضوب عليهم ولا الضالين
قال آمين حتى يسمع من يليه من الصف الاول وقال ابن ماجه حدثنا محمد بن بشار
حدثنا صفوان بن عيسى حدثنا بشر بن رافع عن ابي عبد الله بن عم ابي هريرة
عن ابي هريرة قال ترك الناس التامين وكان رسول الله صلعم اذا قال غير
المغضوب عليهم ولا الضالين قال آمين حتى يسمعها اهل الصف الاول فيرتج
بها المسجد حديث سادس قال النسائي اخبرنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم
ثنا شعيب ثنا الليث بن سعد عن خالد بن يزيد عن سعيد ابن ابي هلال عن نعيم
المجمر قال صليت وراء ابي هريرة فقرء بسم الله الرحمن الرحيم ثم بام القرآن حتى
قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقال آمين الحديث حديث سابع قال ابن ماجه
حدثنا عثمان ابن ابي شيبة ثنا حميد بن عبد الرحمن ثنا ابن ابي ليلى عن سلمة بن

كهيل عن حجية بن عدي عن علي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا قال ولا الضالين قال آمين - حديث ثامن قال ابن ماجة حدثنا اسحٰق
بن منصور انا عبد الصمد بن عبد الوارث ثنا حماد بن سلمة ثنا سهيل ابن
ابي صالح عن ابيه عن عائشة عن النبي صلعم قال ما حسدتكم اليهود
على شيء ما حسدتكم على السلام و التامين وهكذا عن ابن عباس بهذا
الاسناد حدثنا العباس بن الوليد الخلال الدمشقي ثنا مروان بن محمد
وابو مسهر قالا ثنا خالد بن يزيد بن صبيح المري ثنا طلحة بن عمرو عن عطاء
عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حسدتكم اليهود على شيء
حديث تاسع اخرج الشيخان وغيرهما عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم
اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين فانه من
وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه پس یہ نو حدیثین
ہین کہ آمین بالجہر کے لئے سند لاتے ہین اقول وباللہ التوفیق اب ہر ایک
حدیث کا حال جدا جدا سنئیے حدیث اول مین چار وجہون سے نظر ہے -
وجہ اول مدّ دو معنون کا محتمل ہے مدّ صوت بالجہر و مدّ ہمزہ واذا جاء الاحتمال
بطل الاستدلال اگر شبہ کرین کہ مدّ صوت مرجح احتمال اول کے ہے تو جواب یہ ہے
کہ مد صوت لازم ملفظ کو ہے نہ مستلزم جہر کو کیونکہ مد صوت عام ہے جہر بالصوت
سے اور وجود عام مستلزم وجود خاص کو نہین علاوہ آنکہ بر تقدیر تسلیم ترجیح
کے خصم کے مذہب پر قابل احتجاج نہین کیونکہ ماول ہے نہ نص - وجہ دوم -
جایز ہے کہ آنحضرت نے جہر تعلیم کے لئے کیا ہو جیسا کہ آپکی عادت مبارک تھی کہ

کبھی کبھی برائے تعلیم جہر قرات نیز فرماتے تھے بخاری نے ابو قتادہ سے روایت
کی ہے کان النبی صلعم یقرء فی الرکعتین من الظہر والعصر بفاتحۃ الکتاب
وسورۃ سورۃ ویسمعنا الآیۃ احیانا تو جب تک دوام جہر ثابت نہ کرے
استدلال اس حدیث سے صحیح نہیں وجہ سوم سفیان ثوری راوی مدلس ہے
قال فی التقریب سفیان ثقۃ حافظ فقیہ عابد امام حجۃ وکان ربما دلس
اور سلیہ سے عن کے ساتھ روایت کی ہے تو حدیث معنعن ہوئی اور حدیث
معنعن مدلس غیر صحیح ہے اتفاقا کما صرح بہ النووی واتفقوا علی ان المدلس لا یحتج بعنعنۃ
انتہی وجہ چہارم ابوبکر ابن ابی شیبہ نے جو بخاری ومسلم کا استاد ہے مصنف
اپنی میں روایت کی ہے حدثنا وکیع قال ثنا سفیان عن سلمۃ بن کہیل
عن حجر بن عنبس عن وائل ابن حجر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم اذا قرء ولا الضالین فقال آمین خفض بہا صوتہ اس حدیث کے
وہی راوی ہیں جو حدیث اول کے راوی ہیں سوائے وکیع کے کہ وہ بڑا
معتبر اور مروی عنہ ستۃ کا ہے قال فی التقریب وکیع ابن الجراح ابن
ملیح الرواسی ابو سفیان الکوفی ثقۃ حافظ عابد من کبار التاسعۃ مات فی آخر
سنۃ ست اواول سنۃ سبع وتسعین ولہ سبعون سنۃ انتہی اور مناقض ہے
حدیث اول کے فاذا تعارضا تساقطا اور اگر سفیان بن عیینہ راوی ہو تو
وہ بھی مدلس بلکہ مختلط ہے کما فی التقریب اور ترمذی کا اس حدیث کو حسن
کہنا موجب صحت احتجاج نہیں کیونکہ تدلیس منافی صحت حسن کے نہیں بلکہ
باوجود صحت لائق احتجاج نہیں اگر کوئی شبہ کرے کہ تناقض میں اتحاد زمانہ شرط

کان النبی الخ مسلم نے بھی ... روایت کی ہے ... دوام ... ثابت کرنے

... وکیع ... ابن الجراح ... سفیان ... ثقہ ...

شرط ہی کیون نہین کہ وایل نے کبہی حضرت سے امین بالجہر سنا ہو اور کبہی
بالاخفا تو تعارض نہ ہا الجواب اگر ایسا ہوتا تو چونکہ اسناد دونون مین ایک ہے
تو وایل بالضرور تغایر واقعتین کا بیان کرتا و اذا جہلنا التاریخ حملنا علی التقارن
فتعارضا فتساقطا علاوہ اسکے ہم پوچہتے ہین کہ امین بالجہر تمہارے نزدیک کیا ہے
اگر سنت ہے تو احتمال ہذا منافی سنیت ہوا اور اگر مستحب ہے تو نیز یہ احتمال اسکا منافی
ہے کیونکہ بغیر ترجیح احد الطرفین مفید اباحہ ہوتا ہے نہ مفید استحباب اور ثبوت
فعل آنحضرت سے مرۃ یا مرتین جو تعریف استحباب مین ماخوذ ہے پس مقابل اسکے
عدم ثبوت فعل و ترک سا یا اوقات مین ہے نہ ثبوت عدم فعل اور اگر مباح
ہے تو خصم کو مضر ہے حدیث ثانی مین چار وجہون سے اعتراض ہے احتمال
تعلیم عنعنہ مدلس۔ تعارض وجہ چہارم محمد بن کثیر راوی کثیر الغلط ہے
فی التقریب محمد ابن کثیر کثیر الغلط من صغار التاسعۃ انتہی و حدیث کثیر الغلط
مردود قال فی النخبۃ ثم المردود اما ان یکون لسقط راو او طعن الی ان قال
ثم الطعن اما ان یکون لکذب الراوی او تہمتہ بذلک او فحش غلطہ انتہی
حدیث ثالث مین تین وجہون سے تکلم ہے احتمال تعلیم۔ تعارض تیسری
وجہ علاء بن صالح صاحب اوہام ہے فی التقریب العلاء ابن صالح التیمی او
الاسدی الکوفی صدوق لہ اوہام من السابعۃ انتہی حدیث رابعہ مین
تین طرح کا شبہ ہے احتمال تعلیم وجہ دوم ابو اسحاق مختلط ہے اور یونس
وہمی ہے فی التقریب یونس ابن ابی اسحق السبیعی الکوفی صدوق یہم قلیلا
ابو اسحاق السبیعی اختلط باخرہ انتہی قال النووی فمن المختلطین

عطاء بن السائب وابو اسحق السبیعی وسعید الجریری وسعید بن ابی عروبہ
عبد الرحمن ابن عبد اللہ المسعودی وربیعہ استاذ مالک وصالح مولی
التوأمہ وحصین ابن عبد الوہاب الکوفی وسفیان بن عیینہ الثقفی اور
مختلط کی حدیث قبل از اختلاط مقبول ہے اما بعد اختلاط یا اگر معلوم نہ ہو کہ
بعد اختلاط ہے یا قبل از اختلاط مردود ہے قال النووی اذا اختلط الثقہ
لاختلال ضبطہ بخرف او ھرم او لذھاب بصرہ او نحو ذلک قبل حدیث
من اخذ عنہ قبل الاختلال ولا یقبل حدیث من اخذ عنہ بعد الاختلال
او شککنا فی وقت اخذہ انتہی وجہ سوم یہ بات عبد الجبار حدیث مرسل ہے
اور مرسل حجت الخصم لائق سند نہیں اور حدیث وائل ابن حجر چند وجہون سے
خدشہ ہو وجہ اول بشر راوی ضعیف الحدیث ہے فی التقریب بشر بن رافع ضعیف
الحدیث انتہی وجہ دوم اجتماع ضدین پر مشتمل ہے یعنی پہلی صف کا گونج اٹھنا اور
ارتجاج مسجد کہ اول مقتضی جہر متوسط ہے اور ثانی مقتضی جہر عنیف وہو ممتنع والمحال
العقلی یستلزم الوضع وجہ سوم خلاف واقع پر مشتمل ہے کیونکہ ارتجاج مسجد نبوی
کہ جسکی چھت کھجور کی لکڑیون کی تھی مشہود نہیں و عدم مطابقۃ الحکایۃ للمحکی عنہ
کذب والمشتمل علی الکذب کذب وجہ چہارم حدیث مذکور مضطرب ہے کیونکہ بعض
طرق میں ارتجاج آیا ہے اور بعض میں عدم اسکا وجہ پنجم حدیث مذکور نسخ آمین بالجہر
پر دال ہے کیونکہ اس زمانہ کے لوگ صحابہ و تابعین تھے تو انکا آمین بالجہر کو ترک
کرنا دلیل نسخ ہے کیونکہ باوجود علم حضرت کے فعل پر کہ جس سے ارتجاج مسجد ہوا اسی
فعل کو ترک کرنا بغیر نسخ کے صحابہ و تابعین سے بعید ہے وجہ ششم تعلیم کے

واسطے یہ جہر واقع ہوا ہوا اور موید اسکے جملہ ترک الناس التامین ہے جو سنی
روایت میں وارد ہے حدیث سادس میں دو وجہون سے گفتگو ہے وجہ اول
ابو بلال لین الحدیث ہے فی التقریب محمد بن سلیم ابو بلال البصری صدوق فیہ
لین انتہی اور لین الحدیث کی حدیث غیر محتج بہ ہے کذا فی النخبۃ وشرحہ وجہ
دوم دلالۃ حدیث جہر آمین پر ممنوع ہے کیونکہ سمع آمین مستلزم جہر کو نہین جایز
ہے کہ آنحضرت صلعم سے آمین کرنیکی حکایت سنی ہو اسکو روایت کرتا ہے
دیکھو کہ عبد اللہ بن مسعود قرأت سنۃ فجر و مغرب کے سمع کی روایت آنحضرت سے
کرتا ہے حالانکہ نوافل مذکورہ میں قرأت بالجہر ہرگز صحیح و مشروع نہین ہے روی الترمذی
عن عبد اللہ بن مسعود قال ما احصی ما سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یقرء فی الرکعتین بعد المغرب فی الرکعتین قبل صلاۃ الفجر بقل یا ایہا الکافرون
وقل ہو اللہ احد حدیث سابع میں چار وجہون سے نظر ہے وجہ اول ابن
ابی لیلی راوی بہت سیٔ الحفظ ہے فی التقریب محمد بن عبد الرحمن ابن ابی
لیلی سیٔ الحفظ جدا من السابعۃ انتہی وقال احمد بن حنبل ابن ابی لیلی لا
یحتج بہ رواہ الترمذی اور سوء الحفظ جدا کی حدیث مردود ہے فی النخبۃ ثم
الطعن اما ان یکون بکذب الراوی او تہمتہ بذلک او فحش غلطہ او غفلتہ او فسقہ
او وہمہ او مخالفتہ او جہالتہ او بدعتہ او سوء حفظہ انتہی وجہ دوم حجیۃ
بن عدی مخطی ہے فی التقریب حجیۃ بن عدی یخطی من الثالثۃ انتہی
وجہ سوم تعلیم پر محمول ہے وہو التعیین اسلیے کہ مخالف ہے قول مرتضی سے
اور یہہ وجہ چارم ہے اخرج الطحاوی وابن جریر وابن شاہین عن ابی وائل

کان عمرو وعلی لا یجہران بالبسملۃ ولا بالتعوذ ولا بامین حدیث ثانی
مین تین وجہون سے نظر ہے وجہ اول حماد بن سلمہ آخر عمر مین متغیر الحفظ
ہوگیا ہے فی التقریب حماد بن سلمۃ تغیر حفظہ باخرۃ انتہی وجہ دوم
سہیل بن صالح آخر عمر مین متغیر الحفظ ہوگیا ہے فی التقریب سہیل ابن ابی
صالح تغیر حفظہ باخرۃ انتہی قال الترمذی وھکذا تکلم بعض اہل الحدیث
فی سہیل ابن ابی صالح ومحمد بن اسحاق وحماد بن سلمۃ ومحمد ابن عجلان
واشباہ ھولاء من الائمۃ انما تکلموا فیہم من قبل حفظہم فی بعض ما رووا
انتہی وجہ سیوم حدیث مستلزم جہر آمین کو نہین کیونکہ یہود قرینہ ومحل سے
معلوم کرکے حسد کرین دیکھو کہ غیر مقلدین باوجودیکہ حنفیہ اخفا آمین کرتے ہین
بباعث علم محل وقرینہ آمین کے حنفیہ پر حسد کرتے ہین حدیث تاسع تو ہرگز جہر
آمین پر دلالۃ نہین کرتی بلکہ اخفاء آمین پر دال بالصراحۃ ہے جبکہ ہم ادلہ اخفا
آمین ذکر کرینگے وہان اسکی دلالۃ کا بیان کرینگے یہ احادیث متمسکہ غیر مقلدین
ہین کہ بعضون کے صحۃ وحسن مین کلام ہے بلکہ اکثر ضعیف اور بعضی [illegible]
ہین قطع نظر قطعی الدلالۃ ہونے سے بعضی برخلاف مدعی دال ہین [illegible]
ہوکر اکابر آئمہ کے حق مین نمایان مونہہ سے نکالا ہے جب ہم نے خفیۂ آمین
کہنے کو قرآن سے ثابت کر دیا ہے پہر محتاج کسی اور دلیل کی نہین رہی لیکن ہم
تبرعًا احادیث نبوی اور آثار صحابہ سے ثابت کرتے ہین اخرج احمد وابو یعلی
والطبرانی والدارقطنی والحاکم بطریق شعبۃ عن سلمۃ بن کہیل عن حجر
ابی العنبس عن علقمۃ ابن وائل عن ابیہ انہ صلی مع رسول اللہ صلعم

ان کے حفظ کی سبب بعض مرویات میں ۱۲

فلما بلغ غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال آمين واخفى بها
صوته وفي لفظ لها کم خفض بها صوته وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه
هكذا قال المحقق ابن الهمام والعيني اس حدیث مین شبہ کرتے ہین کہ شعبہ
تین جگہہ اُسمین خطا ہوا اول تو حجر ابی العنبس کہا حالانکہ وہ حجر ابن العنبس ہے
جسکی کنیت ابو السکن ہے دوسری خطا علقمہ بن وائل کو زیادہ کیا حالانکہ
اُسمین علقمہ نہین تیسری خطا خفض بہا صوتہ کہا اور کہنا مدّ بہا صوتہ
تہا قال ابو عیسی سمعت محمدا یقول حدیث سفیان اصح من حدیث شعبۃ
فی هذا واخطأ شعبة فی مواضع من هذا الحدیث فقال عن حجر ابی العنبس
وهو حجر ابن العنبس ویکنی بالسکن وزاد فیه عن علقمة ابن وائل ولیس فیه
عن علقمة وانما هو عن حجر بن عنبس عن وائل بن حجر وقال خفض بها
صوته وانما هو مد بها صوته انتہی منشاء بخاری کے نکتہ گیری کا صحۃ حدیث
سفیان ہے جسکو معیار اسی حدیث کا ٹہرایا ہے تو اسکو اصح بنا کر اُسکی مخالف
مین اعتراض کیا ہے لیکن کوئی دلیل خارج سے بخاری نہین لا سکا اور
جب ہم سفیان کی حدیث مین کلام کرتے ہین تو اسکے معیار ہونے کو کب
مسلم جانتے ہین اولاً بخاری کے اصح کہنے سے حدیث شعبہ ضعیف نہین
ہوتی کیونکہ اسم تفضیل نفس صحۃ کو منافی نہین علاوہ اسکے حاکم نے بہی حکم
بصحۃ حدیث ہذا کیا ہے ثانیاً وہ جو بخاری نے کہا ہے ابن العنبس کے
کنیت ابو السکن ہے نہ ابو العنبس تو عینی نے اُسکے جواب مین لکہا ہے کہ ایک
شخص کے واسطے دو کنیت کا ہونا محال نہین بلکہ واقع ہے اور بہت متدینین

سے یہہ ثابت کیا کہ ابو العنبس کنیت ابن العنبس کی ہے اوّل سفیان نے
نیز اپنی روایت مین ابو العنبس کہا ہے حدیث دوم مین ابو داؤد کی اسناد مین
اور نیز دارمی مین ایسا ہی موجود ہے اور وہ جو کہا ہے کہ شعبہ نے علقمہ کے
ذکر کرنے مین خطا کی ہے یہہ کہنا بخاری سے موجب تعجب ہی تقریب مین
ہے شعبہ ثقہ حافظ متقن کان الثوری یقول امیر المومنین فی الحدیث وکان
عابدا انتہی تو شعبہ جب ثقہ ہوا اور زیادۃ ثقہ معتبر ہے کما فی اصول الفقہ
والحدیث پس خطا شعبہ کیطرف نسبت کرنا اگر خطا نہین تو کیا ہے جائز ہے
کہ اسناد مین علقمہ بن وایل مذکور ہوا اور سفیان نے ارسال کیا ہو محدثین
کا قاعدہ ہے کہ کبھی ذکر اور کبھی ارسال کرتے ہین قال الامام مسلم فی
صحیحہ کذلک کل اسناد لحدیث لیس فیہ ذکر سماع بعضہم من بعض وان کان
قد عرف فی الجملۃ ان کل واحد منہم قد سمع من صاحبہ سماعا کثیرا
فجائز لکل واحد منہم ان ینزل فی بعض الروایۃ فیسمع من غیرہ عنہ بعض
احادیثہ ثم یرسلہ عنہ احیانا ولا یسمی من سمع منہ وینشط احیانا فیسمی
الذی حمل عنہ الحدیث ویترک الارسال بعد ازان چند مثالین ذکر کین ہین
من شاء فلیرجع تو بخاری کا حکم کرنا خطائے شعبہ پر ترجیح بلا مرجح ہے بلکہ ترجیح
مرجوح ہے کیونکہ یہان ایک دلیل قوی ہے کہ سفیان نے ترک ذکر علقمہ
کا کیا ہے اور شعبہ نے زیادت نہین کی ہے وہ دلیل یہہ ہے کہ سفیان مدلس
ہے اور مدلس جیسا کہ شیخ کو ساقط کرتا ہے ویسا ہی مافوق شیخ کو بھی ساقط
کرتا ہے تو جائز ہے کہ علقمہ کو بھی ساقط کیا ہو لہذا عن کے ساتھ روایت کی

حیث قال عن سلمۃ بن کھیل عن حجر ابن عنبس عن وایل ابن حجر قال السید فی رسالتہ اصول الحدیث ربما یسقط المدلس شیخہ ولکن یسقط من بعدہ رجلا ضعیفا او صغیرا الخ اور وہ جو بخاری نے تیسری خطا خفض بہا صوتہ کو لکھا ہے یہ مصادرہ علی المطلوب ہے کیونکہ بخاری نے کوئی دلیل ذکر نہین کی پس منصف آدمی کس طرح قول بلا دلیل کو سند جانتا ہے حالانکہ شعبہ کا مرتبہ بخاری سے کم نہین بلکہ خفض کے تائید ابوبکر ابن ابی شیبہ نے جو بخاری کے استاد ہے۔ دوسری حدیث کو روایت کیا ہے حدثنا وکیع قال ثنا سفیان عن سلمۃ ابن کھیل عن حجر بن عنبس عن وایل بن حجر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرء ولا الضالین فقال آمین وخفض بہا صوتہ ہم جو حدیث ابو سفیان کی صحت کی قایل نہین ہین کس طرح حدیث مخالف جہر کو ضعیف مانینگے حالانکہ ہمارے نزدیک اخفا ثابت ہے نہ جہر بلکہ مؤید بالقرآن و الحدیث ہے تو بخاری کا یہہ کہنا کہ شعبہ نے خطا کی اس لئے کہ مخالف حدیث جہر ہے دعوی کو دلیل بنایا ہے وہو کما تری تیسری حدیث وہ ہے جو بخاری ومسلم وامام مالک وامام محمد وترمذی ونسائی وابن ماجہ ودارمی وغیرہم نے روایت کی ہے روی الامام مالک والبخاری والنسائی والدارمی عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلعم قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین فانہ من وافق قولہ قول الملئکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ لکن لفظ النسائی فان الامام یقول آمین وفی روایۃ الدارمی فان الملئکۃ تقول آمین وان الامام یقول آمین وفی روایۃ مسلم اذا قال القاری

ولا الضالین فقال من خلفہ آمین فلی فق قولہ قول اهل السماء ملی تقدم
للدارمی ھکذا وجہ استدلال - جناب رسالت آب صلعم نے مقتدیون کے
آمین کرنے کو امام کی ولا الضالین کہنے پر معلق فرمایا اور یہ اول دلیل ہے
اخفاے آمین امام پر کیونکہ تعلیق مذکور مقتضی تعیین مقام تامین ہے اور
بر تقدیر جہر آمین کے یہہ تعلیق لغو ہوتی ہے اور قرینہ اخفا برین تعلیق ؎
حدیث نسائی ودارمی ہے جسمین فان الامام یقول آمین ہے کیونکہ امام
کی آمین کا کہنا مقتدیون کو جتانا دلیل ہے اسپر کہ مقتدیون کو آمین کہنی امام
پر علم نہین تہا اور عدم علم مقتدیون کا مستلزم ہے عدم جہر کو ملا علی قاری نے
لکہا ہے نیہ[۹۱] حجتان احدھما علی مالک بان الامام یقولہا والثانیۃ
علی الشافعی بان یخفیہا الامام لانہ لو کان جہرا لکان مسموعا فیستغنی
عن قولہ فان الامام یقولہا **اقول** آنحضرت کا قول فانہ من وافق قولہ
قول الملائکۃ اخفاء آمین امام ومؤتم پر دال ہے اسلئے کہ موافقۃ کو موجب
مغفرت گناہان ٹھہرایا ہے لیکن وجہ موافقت مذکور نہین کہ وقت مین یا اخفا
مین یا نفس کہنے مین ہے اگر موافقت اخفا مین مطلوب ہو فتعین المطلوب
اور اگر کسی اور امر مین مطلوب ہو تو ظاہر ہے کہ بطریق اخفا نیز وہ موافقت
حاصل ہے پس موافقت تامہ فی الجملہ موافقت سے بہتر ہے فتعین الاخفاء
دون الجہر اگر کوئی شبہ کرے کہ جس کتب مین تامین مقتدی کا تعلیق ولا الضالین
پر ہے انہین کتب مین تامین امام پر بہی مذکور ہے اذا امن الامام فامنوا
وارد ہے اور عسقلانی وقسطلانی نے لکہا ہے کہ قولوا دال ہے امر بالجہریۃ

حیث تالاعنا سبتہ الحدیث للترجمۃ من جہتان فی الحدیث الامر
بقول آمین والقول اذا وقع بہ الخطاب مطلقا حمل علی الجہر ومتی ارید
الاسرار وحدیث النفس قید بذلک انتھی **اقول** احادیث صحیحہ مین
دو طرح کے تعلیق مذکور ہے اول امام کے ولا الضالین کہنے پر دوم امام
کی آمین کہنے پر تعلیق دوم محتمل دو امر کی ہے اول امام کے آمین کہنے پر دوم
امام سے آمین سُننے پر اور تعلیق اول مین خاص پہلا معنی ہے پس دلالۃ تعلیق
اول کی اپنی معنی پر قطعی ہے بخلاف ثانی کے تو محتمل کا قطعی پر حمل کرنا واجب ہے
نہ بالعکس تو اس حدیث کا بھی وہی معنی ہے جو پہلی حدیث کا ہے یعنی تعلیق تامین
مقتدی کا ولا الضالین کے سُننے پر جو وقت تامین کے کہنے کا ہے نہ تامین کے
سُننے پر اور سر اسکا کہ حدیث دوم محتمل دو معنی کے ہے یہہ ہے کہ تامین عبارت
ہے آمین کہنے سے نہ آمین سُننے یا سُنانے سے اور کہنا محتمل ہے دو وجہہ دونون کا
بلکہ قرینہ قطعیہ تامین امام سے آمین آہستہ کہنے پر یہہ ہے کہ امام مالک وامام محمد
نے اسی حدیث اذا امن الامام مین ذکر کیا ہے وکان رسول اللہ یقول آمین
اسواسطے کہ اخبار کرنا کہ آنحضرت آمین فرماتے تھے دال ہے اسپر کہ مقتدیونکو
آنحضرت کی آمین پر وقت نماز خبر نہین تھی ورنہ فایدہ اخبار نہ رہیگا کہ وہ یا مخاطب
جاہل کو عالم کرنا ہے ویا اپنا عالم ہونا جتلانا ہے شق ثانی یہان باطل ہے
تو شق اول متعین ہوئی اگر وہ بھی یہان متحقق نہ ہو تو فایدہ خبر باقی نہ رہیگا
اور نیز نسائی اور دارمی کا روایت کرنا فان الامام یقول آمین اسی احتمال کا موید
ہے اور وہ جو عسقلانی اور قسطلانی نے فرمایا ہے باعث تعجب ہے اگر یہہ کلیہ

خطاب قول کے ساتھ مطلقا
واقع ہو تو محمول جہر پر ہوتا ہے
اور سبب انفراد حدیث نفس
ارادہ کی جاوے تو مقید اسکے
ساتھ لانے مین ۱۲

صحیح ہو تو چاہیے کہ تشہد اور ربنا لک الحمد اور تسبیحات رکوع و سجود کا جہر کہنا
مسنون ہو حالانکہ خلاف وجہ الملازمۃ فی الصحیحین والموطا والترمذی وابن ماجہ عن ابی ہریرۃ
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ
فقولوا اللہم ربنا لک الحمد الحدیث وفی الصحیحین وغیرہما عن ابن
مسعود انہ قال التفت الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال اذا صلی
احدکم فلیقل التحیات للہ الحدیث وفی ابی داؤد والترمذی وابن ماجہ
انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا رکع احدکم فلیقل ثلث مرات سبحان ربی
العظیم وذلک ادناہ واذا سجد فلیقل سبحان ربی الاعلی وذلک ادناہ
اما بطلان التالی فلما فی الترمذی عن ابن مسعود من السنۃ ان یخفی
التشہد قال ابو عیسی العمل علیہ عند اہل العلم انتہی ولما اخرج
ابن ابی شیبہ عن ابن مسعود انہ کان یخفی بسم اللہ الرحمن الرحیم
والاستعاذہ وربنا لک الحمد انتہی پس امام بخاری سے عجیب ہے کہ اس حدیث
کو جہر آمین پر دلیل لایا حالانکہ اس کے خلاف پر نص قاطع ہے اس حدیث میں بعض
لوگوں نے یہہ تاویل کی کہ جزا کا زمان بعد زمان شرط ہوتا ہے تو جب آنحضرت
نے تعلق آمین مقتدیوں کا امام کے ولا الضالین کہنے پر معلق کیا تو معلوم
نہوا کہ اسوقت وہ آمین کہیں لہذا حضرت نے دوسری حدیث میں اسکا بیان
کر دیا کہ وہ وقت امام کے آمین کہنے کا ہے اس تقریر میں چند سے وجوہ
سے اعتراض ہیں اول تو زمانہ جزا کا شرط سے بعد کبھی نہیں ہوا بلکہ دونو
کا زمانہ ایک ہی ازانکہ علۃ و معلول یا سبب و مسبب ہیں ان دونوں کا زمانہ ایک

ہوتا ہے دیکھو کہ اہل غربت کے مذہب پر بڑا اتحاد زمانہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ
حکم جزا میں ہے اور شرط بمنزلہ قید و حال ہے اور حال و ذو الحال کا زمانہ
ایک ہوتا ہے اور تقدم ذاتی میں ہمکو کلام نہیں اور وہ یہاں متصور نہیں
ثانیاً اگر یہی بات ہے تو حدیث اذا امن الامام فامنوا میں بھی اسی طرح
جاری ہوگا کہ وہاں بھی معیت زمانی متحقق ہے تو وہان سے بھی یہ عقد
حل نہ ہوا کہ مقتدی کس وقت بعد آمین امام کے آمین کہے ثالثاً احادیث
تسمیع اور تشہد و تسبیح میں کیا کہوگے کہ وہ ابہام و اجمال وہان بھی موجود ہے
پس ثابت ہوا کہ تعلیق ولا الضالین پر کرنا موجب اخفاء آمین ہے۔ چوتھی حدیث
سکتین ہے فی المشکوٰة عن سمرة بن جندب انه حفظ عن رسول الله صلعم
سکتتین سکتة اذا کبر و سکتة اذا فرغ عن قرأة غیر المغضوب علیهم
ولا الضالین فصدقه ابی ابن کعب رواه ابو داؤد وروى الترمذی و ابن ماجة
والدارمی نحوه انتہی اور شک نہیں کہ بقرینہ مقابلہ و مقام یہ سکتہ ثانیہ بھی
بمعنی سکوت محض نہیں بلکہ قرأة خفیہ ہے کیونکہ سکتہ اولی ثنا کے پڑہنے کے لئے
ہے تو سکتہ ثانیہ بھی کسی امر کے پڑہنے کے لئے ہوگا اور احادیث میں سوا آمین
کے اس مقام میں اور کوئی شے ثابت نہیں پس معلوم ہوا کہ آمین بالاخفاء
مسنون ہے جیسا ثنا بالاخفا قال الطیبی الشافعی فی شرح المشکوٰة والاظهر
ان السکتة الاولى للثناء والسکتة الثانية للتامين انتہی اور بعضون
نے جواب دیا کہ مراد سکتہ ثانیہ سے بعد الفاتحہ مع المتعلقات اس کے کے ہے یعنی
یہ سکتہ جدا آمین کے ہی لیکن اسکو یاد نہ رہا کہ حدیث میں سکتة اذا فرغ من الفاتحہ

ف قولہ عن سمرة ابن جندب سمرہ بن جندب نے روایت کی کہ انہوں نے یاد رکھے رسول اللہ صلعم سے دو سکتے ایک سکتہ وقت تکبیر کے اور دوسرا سکتہ وقت فارغ ہونے امام کے قرأت غیر المغضوب علیہم ولا الضالین سے پس ابی ابن کعب نے سمرہ کی تصدیق کی ۱۲

ق طیبی شافعی نے شرح مشکوٰة میں [illegible] سکتہ اولی ثنا کے لیے [illegible] ۱۲

ہیں بلکہ لفظ تمام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین وارد ہے والخاص
لایحتمل التکرار والتاویل پانچویں حدیث عن ابی موسی الاشعری قال
قال رسول اللہ صلعم اذا صلیتم فاقیموا صفوفکم ثم لیؤمکم احدکم
فاذا کبر فکبروا واذا قال غیر المغضوب علیھم ولا الضالین فقولوا آمین
وجہ الاستدلال طاھر علی من طالع الاسنة لا ال بالحدیث الثالث
واما الاثار فمنہا ما رواہ محمد فی کتاب الآثار حدثنا ابو حنیفہ ثنا حماد
ابن ابی سلیمن عن ابراہیم النخعی قال اربع یخفیھن الامام التعوذ و بسم اللہ
الرحمن الرحیم و سبحانک اللھم و آمین ومنھا ما رواہ الطحاوی
فی تھذیب الآثار حدثنا ابو بکر بن عیاش عن ابی سعید عن ابی وائل قال
لم یکن عمر و علی یجھران بسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بآمین ومنھا
ما اوردہ صاحب الکشاف والبیضاوی فی تفسیرھما وروی الاخفاء
عبد اللہ ابن مغفل وانس ومنھا ما اوردہ الشیخ فی اللمعات وروی عن شرح
الطحاوی قال یخفی الامام اربعۃ اشیاء التعوذ والبسملۃ وآمین و سبحانک
اللھم وبحمدک ومنھا ما اوردہ الامام ابن الھمام روی عن ابن مسعود
اربع یخفیھن الامام وذکر من جملتھا التعوذ والتسمیۃ وآمین ومنھا
ما اخرجہ ابن ماجہ عن ابی ھریرۃ قال ترک الناس التامین الحدیث
اور ظاہر ہے کہ زمانہ ابو ہریرہ زمانہ صحابہ و تابعین کا تھا پس یہ اثر دال ہے
اسپر کہ صحابہ و تابعین نے ترک جہر آمین پر اتفاق کیا تھا کیونکہ لام استغراق
کا ہے اور قرینہ عہد موجود نہیں اور دلیل عقلی پس وہ موقوف ہے تین مقدمات پر

مقدمہ اولی اجماع ہے کہ ماثبت بین الدفتین بخط القرآن فھو کلام اللہ کذا فی الیواقیت والسیوطی وغیرہا اور یہی سبب ہے کہ اسماء سور و تعداد آیات وکلمات و حروف وارباع وانصاف واثلاث واوقاف و رکوع وغیر ذلک دوسری خط مغایر قرآن سے لکھتے ہین یہانتک کہ بسم اللہ مین بھی چونکہ اختلاف ہو تو اوسکو بھی کچھہ تغیر سے لکھتے ہین ۔

مقدمہ ثانیہ جو قرآن ہی نہین وقت اسماع واجب ہے کہ باواز قرآن نہ پڑھا جاے اور یہی منشا ہے کہ شافعیہ وقت قراءۃ فاتحہ بسم اللہ کو جہرا پڑھتے ہین اور حنفیہ اخفاء سے پڑھتے ہین کیونکہ فریق اول کے نزدیک جزو فاتحہ ہے اور فریق ثانی کے نزدیک فاتحہ کی جزو نہین ۔

المقدمۃ الثالثۃ آمین باتفاق قرآن سے نہین اور یہی سبب ہی کہ بخط قرآن نہین لکھی جاتی تقریب استدلال آمین وقت جہر قرءت باواز قرآن نجاہیے تاکہ مشابہ بالقرآن نہو اور اس سے لازم نہین کہ وقت اخفاء قراۃ جہر بالتامین کرے اسلیے کہ مظنہ اشتباہ بالقرآن حالۃ اخفاء مین نہین تو قیاس اخفاء بجہر قیاس مع الفارق ہے وھو کما تری مثبت بالقرآن والاحادیث والآثار والدلیل العقلی المرکب من المقدمات النقلیۃ ان الاخفاء بالامین افضل واحب ہذا ما حققنا فی ہذا الباب واللہ اعلم عندہ تعالی ؏



سوال نہم

نماز میں زیر ناف ہاتھہ باندھنا

الجواب المستطاب اقول بتوفیق اللہ وتوفیقہ کہ تقریب جواب چند مقدمات پر موقوف ہے اولاً ہم تمہید مقدمات کرکے ثانیاً جواب دیتے ہین

المقدمۃ الاولی اصول فقہ مین ثابت ہے کہ کتاب کی خبر احاد کے ساتھہ بیان تفسیر وتقریر ہو سکتی ہے اور بیان تغییر نہین ہو سکتا اور تخصیص کتاب بخبر احاد جائز نہین اور وقت حاجت سے بیان کی تاخیر جائز نہین اور وقت خطاب سے بیان تغییر وتقریر کی تاخیر جائز ہے فی التوضیح ان بیان التفسیر التقریر یجوز للکتاب بخبر الواحد دون التغییر لانہ دونہ فلا یغیرہ ولا یجوز تخصیص بخبر الواحد عندنا ولا یجوز تاخیر البیان عن وقت الحاجۃ لانہ تکلیف بما لا یطاق وھل یجوز تاخیرہ عن الخطاب فبیان التقریر والتفسیر یجوز موصولا ومتراخیا لقولہ تعالی ثم ان علینا بیانہ انتہی فی التلویح قولہ فبیان التقریر والتفسیر یجوز موصولا ومتراخیا اتفاقا ای بیننا وبین الشافعی والا فعند اکثر المعتزلۃ والحنابلۃ وبعض الشافعیۃ لا یجوز تاخیر بیان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدۃ الخطاب علی تقدیر تاخیر البیان قلنا فائدۃ العزم علی الفعل والتھیؤ لہ عند ورود البیان فانہ یعلم منہ احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمھمل فانہ لا یفھم منہ شیٔ اصلا واستدل علی جواز تراخی بیان التفسیر عن وقت الخطاب

لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اى اذا قرءناه بلسان جبريل ثم عليك
فاتبع قرآنه وتكرر فيه حتى يرسخ فى ذهنك ثم ان علينا بيانه اى بيان
ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوى
هو الايضاح ودفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم
فبيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا للعموم المشترك ولو
سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه
بالاجماع انتهى **اقول** اس مقدمہ کی تمہید سے جواب حاصل ہوا اسکا
جو حضرت امام اعظم پر باب شروط صلوٰۃ مین کرتے ہین اس طرح کہ قولہ
تعالى اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع
بیان شرائط سے ساکت ہے اور عموم خطاب کی حیثیت سے عام تو تخصیص عام
کتاب جاء ظنیہ کے ساتھہ جائز نہین اور نہ اشتراط قطعی ظنی کے ساتھہ جائز ہے
وجہ سقوط یہ ہے کہ اذا نودی للصلوۃ مین کلمہ صلوۃ مجمل ہے کیونکہ
جناب الہی نے کمیۃ من حیث تعیین اعداد الرکعات اور کیفیۃ من حیث
اداء بالارکان والشرائط اور دیگر خصوصیات لاحقہ بیان نہین کیے ہین
پس اگر شرائط کا بیان کرنا تخصیص قطعی بالظنی ہے تو چاہیے کہ کل ارکان
اور شرائط کا بیان بھی ایسا ہو واللازم باطل فالملزوم مثلہ بلکہ حق یہ ہے کہ آیت
مجمل ہے اور اخبار و آثار نے حجاب اجمال کو اسکے مونہہ سے اٹھایا ہے اور مجمل
کتاب کا بیان خبر واحد کے ساتھہ جائز ہے علاوہ اسکے اگر مراد انکی یہہ ہے کہ
فاسعوا الى ذكر الله مین خطاب عام ہے مخصوص منہ البعض ہے تو یہہ ممنوع ہے

کیونکہ نص مذکور سے اعمی و اعرج و مریض خارج ہے کیونکہ ستفید قرینیہ جمہ اسکی بقولہ تعالی لیس علی الاعمی حرج ولا علی الاعرج حرج ولا علی المریض حرج ثابت ہوا اور نیز مملوک و مسافر و عورت باجماع جو مستند باخبار وآثار ہے اس سے خارج ہے اگر مراد ان کے عام مخصوص منہ البعض ہے تو اعتراض انکا ساقط ہے کیونکہ جب قطعی مخصوص بالقطعی ہوئی تو خبر احاد و قیاس کے ساتھ بھی تخصیص جائز ہے فافہم وانصف تفریع اس مقدمہ کی تمہید سے ثابت ہوا کہ مجمل کا بیان ادون کے ساتھ جائز ہے مثلاً مجمل قطعی اور بیان ظنی ہو تو جائز ہے پس اگر دونوں ظنی ہوں تو بطریق اولی جائز ہے یعنی دونوں خبر احاد ہیں لیکن مجمل بہ نسبت قوت صحت میں ہے اور بیان اس سے قوت میں کم ہے ۔

المقدمہ الثانیہ ان الحدیث المرسل ما سقط السند من اخرہ بعد التابعی حتی صورت اس طرح ہے کہ تابعی خواہ صغیر ہو یا کبیر کہتا ہے قال رسول اللہ صلعم کذا او فعل کذا او نحو ذالک ھکذا فی شرح نخبۃ الفکر اگر کوئی کہے کہ تابعی جن صحابی سے حدیث لیتا ہے اگر وہ مرسل اس تابعی کا اس صحابی سے ثابت ہو یہ بھی مرسل ہے یا نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ مرسل ہے کیونکہ جب تابعی نے اپنے مروی عنہ کا نام کہ خواہ وہ صحابی ہو خواہ تابعی خواہ دونوں حذف کر دیا تو وہ حدیث ہر تقدیر پہ مرسل ہے جب اس نے صحابی کو ذکر کیا تو بطریق اولی مرسل ہے دیکھو کہ تعریف مرسل میں تعمیم تابعی صغیر ہو یا کبیر ہمارے قول کا موید ہے علاوہ اسکے وہ تقسیم جو ارباب اصول نے کی ہے ہمارے دعوی کا

کی سند ہے بیان اسکا اس طرح سے قالوا فالسقط اما ان یکون من مبادی
السند من مصنف او من آخرہ بعد التابعی او غیر ذلک فالاول المعلق
والثانی المرسل والثالث ان کان باثنین فصاعدا مع التوالی فهو المعضل
والا فالمنقطع فی شرح نخبۃ الفکر وکذا ان سقط واحد فقط او اکثر من
اثنین لکن بشرط عدم التوالی بل لا یزید فی کل موضع من الاسناد عن
واحد هذا هو الصحیح الذی ذهب الیہ الجمهور والخطیب وابن عبد البر
وغیرهما من المحدثین ان المنقطع ما لم یتصل اسنادہ علی ای وجہ کان
انقطاعہ بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق لکن اکثر ما یستعمل فی
روایۃ من دون التابعی عن الصحابی کمالک عن ابن عمر وقیل ما اختل
فیہ رجل قبل التابعی محذوفا کان الساقط او مبهما کرجل وشیخ
وقیل ما روی عن تابعی او من دونہ قولا او فعلا قال النووی وهذا
غریب فان هذا هو المقطوع لا المنقطع انتهی پس یہہ سب عبارتین اس پر دال
ہین کہ جس حدیث مین بعد تابعی سقط ہو تو وہ معلق نہین کیونکہ ابتداء سے ساقط
نہین اور معضل ومنقطع نہین اسلئے کہ یہہ دونون کا اطلاق اس حدیث پر ہے
جو اسمین راوی تابعی سے پہلے ساقط ہو دو یا زیادہ دو سے اگر مع التوالی
سقط ہو تو وہ معضل ہے ورنہ منقطع ہے اگر وہ حدیث جسمین بعد تابعی سقط
ہے لیکن صحابی مذکور ہے مرسل نہو تو تقسیم حاصر نہ ہوگی واللازم باطل فکذا
الملزوم پس ثابت ہوا کہ انکا قول اس صورت سے کرنا کہ ان یقول التابعی
سواء کان صغیرا او کبیرا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا

او فعل كذا او فعل بحضرته كذا او نحو ذلك بأي مرسل ہے۔ بنا پر طرق جمع

المقدمة الثالثة مرسل ظنّا امام اعظم و امام مالک و امام احمد وغیرہ ائمہ
کے نزدیک حجت ہے فی شرح نخبة الفكر قال المالك في المشهور عنه
انه صحيح وابو حنيفة وطائفة من اصحابه وغيرهم من ائمة العلماء
كاحمد في المشهور عنه لانه صحيح بل حكى ابن جرير اجماع التابعين باسرهم
على قبول المراسيل ولم يأت عنهم انكاره ولا عن واحد من الائمة بعدهم
الى راس المائتين الذين هم من القرون الفاضلة المشهود لها من
الشارع صلعم بالخيرية وبالغ بعض القائلين بقبوله فقواه على المسند
معللا بان من اسند فقد احالك ومن احالك فقد تكفل لك انتهى
وفيه ايضا وقال الشافعي يقبل ان اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين
الطريق الاولى بان يكون شيوخهما مختلفة سواء كان مسندا او مرسلا
او اعتضد بان افتى عوام اهل العلم بمعناه واذا كان المرسل متصفا بكونه
من كبار التابعين ليترجح احتمال كون المحذوف ثقة في نفس الامر فان قيل
اذا اعتضد بمسند فالمسند هو الحجة ولا حاجة الى المرسل قيل انه
يقوى بالمسند ويبين به قوة الساقط وصلاحيته للاحتجاج اذ المسند
قد يكون ضعيفا وقيل هما دليلان اذ المسند دليل براسه والمرسل
دليل براسه والمرسل يعتضد ويصير دليلا آخر فيترجح به الخبر
عند معارضة خبر آخر ليس له طريق سوى مسنده انتهى قال الفاضل
العارف عبد العزيز ملتاني في كتاب المسمى بكوثر النبي في مسئلة المرسل

عند القائل بكونه ان ضعيفا وسند اليقينيه صحيحا متبكون صحيحا

وضعيفا معا – ... فاذا روى المرسل من وجه آخر مسندا

او مرسلا فهو صحيح متصل صح المرسل انتهى –

المقدمة الرابعة زعم محدثين سے ہے ان اصح الحديث ما رواه البخاري

ثم ما رواه مسلم ثم ما كان على شرطهما ثم ما على شرط البخاري

ثم ما على شرط مسلم

المقدمة الخامسة مسلم نے مقدمہ صحیح اپنے مین علماء سلف وخلف کے

اجماع کا دعوی کیا ہے کہ اگر معنعن کے راویون مین لقا ممکن ہو تو وہ اتصال

وسماع پر محمول ہے بشرطیکہ راوی مدلس نہ ہو والمعنعن هو الذي فيه فلان

عن فلان

المقدمة السادسة علقمہ بن وایل ابن حجر کوفی صدوق ہے امام مسلم نے

اپنی صحیح مین باب وضع يده اليمنى على اليسرى مین علقمہ کے روایت اسکے

باپ وایل ابن حجر سے نکالی ہے حدثنا زهير ابن حرب قال نا عفان قال

نا همام قال نا محمد بن جحادة قال حدثني عبد الجبار ابن وايل عن علقمة

بن وايل ومولى لهم انهما اخبراه عن ابيه وايل بن حجر انه راى

النبي صلى الله عليه وسلم رفع يديه حين دخل في الصلوة كبر

وصف همام حيال اذنيه ثم التحف بثوبه ثم وضع يده اليمنى على اليسرى

پس وہ جو ترمذی نے علل کبیر مین فرمایا ہے سالت البخاري هل سمع علقمة

عن ابيه قال ان علقمة ولد بعد موت ابيه بستة اشهر شرط مسلم پر صحیح ہوا

نہین کیونکہ مسلم نے احتجاج معنعن مین امکان لقا متیر دکیا ہے بلا اسی تیقنا
کے قول کے منافی ہے جواب ما جاء فی المراۃ اذا استکرھت علی الزنا مین
جبکہ وہ حدیث حسین علقمہ ابن وائل عن ابیہ مرفوع ہے نقل کیا ہے ھذا
حدیث حسن غریب صحیح وعلقمۃ بن وائل ابن حجر سمع من ابیہ وھو
اکبر من عبد الجبار ابن وائل وعبد الجبار ابن وائل لم یسمع من ابیہ انتہی
تقریب استدلال بعد تمہید المقدمات الشدیدۃ بالبراھین الرصیۃ
والاصول المؤیدۃ بالحجج المنصوصۃ نشرع فی تقریب الجواب مستعینا
من جناب الملک الوھاب فنقول قد اخرج البخاری عن ابی حازم
عن سہل بن سعد قال کان الناس یؤمرون ان یضع الرجل الید الیمنی
علی ذراعیہ فی الصلوۃ وقال ابو حازم ولا اعلمہ الا ینمی ذلک النبی صلعم
وروی مسلم مثل ذلک عن وائل بن حجر کما سبق ذکرہ فی مقدمہ
فلیتذکر وعن ھلب الطائی قال کان رسول اللہ صلعم یؤمنا فیاخذ
شمالہ بیمینہ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن وفی الباب عن وائل
ابن حجر وغطیف ابن الحارث وابن عباس وابن مسعود یہ سب
احادیث سنیۃ وضع یدیمنی یسری پر دال ہین لیکن بیان موضع مین کہ سینہ
یا سینہ کے نیچے ناف کے اوپر یا ناف کے نیچے باندھے مجمل ہے فنقول انہ
روی ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ حدثنا وکیع عن موسی بن عمیر
عن علقمۃ ابن وائل ابن حجر عن ابیہ قال رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم
وضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ تحت السرۃ یہ حدیث صحیح شرط مسلم ہے

۹۰ وکیع بن الجراح ابن ملیح الرواسی بضم الراء وہمزۃ ثم مہملۃ ابو
سفیان الکوفی ثقۃ حافظ عابد من الکبار التاسعۃ و موسی ابن عمیر
التمیمی العنبری الکوفی ثقۃ من کبار التاسعۃ ھکذا فی التقریب لہذا
شیخ قاسم قطلوبغا حنفی نے تخریج احادیث الاختیار مین بعد نقل کرنے اس
حدیث کے مصنف ابن ابی شیبہ سے فرمایا ھذا سند جید وکیع احد علام ۹۱
و موسی ابن عمیر وثقہ ابوحاتم وروی عنہ النسائی وعلقمۃ وقد اخرج
عنہ البخاری فی رفع الیدین ومسلم فی صحیحہ والعلماء الاربعۃ وثقہ
ابن حبان انتہی جرح جو اس حدیث پر کرتے ہین بان علقمۃ قد ولد بعد بستۃ
اشہر عن موت ابیہ شرط مسلم پر صحیح نہین اور نیز ترمذی کے قول سے
معارض ہے لما مر فی المقدمۃ السادسۃ بلکہ حدیث صحیح متصل ہے
لما مر فی المقدمۃ الخامسۃ اور مقدم ہے اس حدیث پر جو شرط بخاری
اور مسلم پر نہین لما مر فی المقدمۃ الرابعۃ اگر جرح مسلم ہو تو حدیث مرسل ہے
لما مر فی المقدمۃ الثانیۃ والمرسل حجۃ لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ کیف
وقد اعتضد بالحدیث المسند الذی رواہ ابو جحیفۃ ان علیا قال من سنۃ ۹۲
الصلوۃ وضع الاکف علی الاکف تحت السرۃ رواہ ابو بکر ابن ابی شیبۃ
وابوداؤد والدارقطنی والبیہقی ورزین وفی روایۃ من السنۃ وضع الا کف
علی الاکف تحت السرۃ رواہ ابوداؤد عن ابی ہریرۃ انہ قال وضع الا کف
علی الاکف تحت السرۃ رواہ ابوداؤد وعن حجاج بن حسان انہ قال سالت
ابا مجلز کیف یضع قال یضع باطن کف یمینہ علی ظاہر کف شمالہ ویجعلہا

قد رواه ابن ابی شیبة وصححہ کی روایت میں یہ کیا ہے یاد رہے فی سندہ

عبد الرحمن ابن اسحٰق بن الحارث الواسطی ابو شیبة ہے جو کہ ضعیف

من الرابعة ہے کو مضر نہیں منشا وجہ ہے ثانیاً اول یہ جرح اجمالی ہے اور جرح

اجمالی باتفاق قبول نہیں۔ ثالثاً یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہو لیکن متروک

العمل نہیں کیونکہ کوئی حدیث صحیح الاسناد اسکی معارض نہیں کہ متروک بنے۔

اگر کوئی شبہ کرے کہ اسکی معارض وہ حدیث ہو جو ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں

وائل بن حجر سے روایت کی ہے قال صلیت مع رسول اللہ صلعم ووضع

یدہ الیمنی علی یدہ الیسری علی صدرہ ہم کہتے ہیں کہ یہ حدیث معارض نہیں

کیونکہ آنحضرت کے فعل کی حکایت ہے وجہ کہ یہ الفعل لا یعم لما مر تحقیقہ

فی بحث رفع الیدین تو یہ حدیث اس پر دال نہیں کہ وضع الید علی الصدر سنت

ہے بلکہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت سے وضع علی الصدر واقع ہوا ہے تو یہ

وضع تحت السرة کے سنیت کو مضر نہیں اکثر سو یہ ہے کیونکہ لیست ما واظب

علیہ النبی صلعم مع ترک مرة او مرتین تو آنحضرت نے وضع تحت السرة کو ایک

یا دو بار ترک کیا تاکہ امت مرحومہ ضعیفہ پر واجب نہ ہو اور حدیث مذکور ہم پر

حجة جب ہوتی کہ وضع تحت السرة کی وجوب کے ہم قائل ہوتے وہو کما تری

بلکہ حق یہ ہے کہ حدیث مذکور اس جزو سلبی کے بیان کے واسطے ہے جو

مفہوم سنت وضع تحت السرة میں ماخوذ ہے کہ وہ ترک مرة او مرتین ہے

جیسے روایت علی جزو ثبوتی کے لئے کہ مواظبة ہی بیان ہے فہذا ما لنا علیهم

لا لهم علینا وجہ ثالث حدیث مرسل جو معتضد بسند ضعیف ہو وہ قابل

حجت ہے اور مسند غیر متصل پر راجح ہے لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ وجہ رابع
حدیث صدر بسبب مخالفت اجماع معلول و مرجوح ہے کیونکہ سوائے شافعی
کے وہ بھی ایک قول میں کسی نے اس پر عمل نہیں کیا امام شافعی سے بھی قول
مشہور میں رجوع ثابت ہے لہذا نووی شافعی نے شرح مسلم میں کہا ہے -
ویجعلهما تحت صدره فوق السرة هذا مذهبنا المشهور وبه قال
الجمهور وقال ابو حنيفة وسفيان الثوري واسحاق بن راهويه وابو
اسحق المروزي من اصحابنا يجعلهما تحت سرته وعن علي ابن ابي طالب روايتان
كالمذهبين وعن احمد روايتان كالمذهبين ورواية ثالثة انه يخير
بينهما ولا ترجيح وبهذا قال الاوزاعي وابن المنذر وعن مالك روايتان
احدهما يضعهما تحت صدره والثانية يرسلهما ولا يضع احديهما على
الاخرى وهذه رواية جمهور اصحابه وهي مذهب الليث ابن سعد
وعن مالك استحباب الوضع في النفل والارسال في الفرض وهو الذي
رجحه البصريون من اصحابه انتهى اس سے معلوم ہوا کہ کسی مجتہد کا مذہب
وضع علی الصدر نہیں نہ قبل از شافعی نہ بعد اور بلکہ شافعی بھی قول مشہور میں
اجماع سے اتفاق رکھتا ہے اور مذاہب ان تین امروں میں منحصر ہیں
وضع یا ارسال وضع یا تحت سرہ یا فوق سرہ کما قال الترمذی والعمل
علی هذا عند اهل العلم من اصحاب النبی صلعم والتابعین ومن بعدهم
یرون ان یضع الرجل یمینه علی شماله فی الصلوة ورای بعضهم ان
یضع فوق السرة ورای بعضهم تحت السرة وكل ذلك واسع عندهم

اگر وضع علی السینہ بھی کسیکا مذہب ہوتا تو ترمذی اسکو بھی نقل کرتا جیسا کہ اور مذہب نقل کئے ہیں اور وضع کی حصر دو مذہب میں کرتا فللہ در الشیخ البسل المعتمد بفتوی العلماء الاعلام مقدم علی الحدیث الضعیف المخالف عن فتوی الاجماع لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ وجہ خامس عبد الرحمن ابن اسحاق واسطی امام صاحب کے بعد پیدا ہوا ہے تو اسکا ضعف امام کے سبب کی قوۃ کو مضر نہیں کیونکہ ضعف سند میں بعد امام کے پیدا ہوا ہے شاید کہ امام کو بغیر ضعف پہنچا ہو وجہ سادس ہم نے مقدمہ اولی میں ثابت کیا ہے کہ دلیل کا عمل کے قوۃ میں ہونا واجب نہیں تو حدیث ضعیف محض صحیح کا بیان واقع ہوسکتی ہے جیسے کہ خبر واحد مجمل قطعی کے بیان کے لئے صالح ہے وجہ سابع حدیث مروی باسانید ضعیفہ تعدد طرق کے سبب ضعف سے نکلکر حسن لغیرہ کے رتبہ کو پہنچتی ہے

سوال چہارم

آنحضرت کا مقتدیوں کی سورۂ فاتحہ سے منع کرنا

الجواب المستطاب اقول وبالحق التحقیق نشرع اولاً فی ایراد الادلۃ علی منع قرءۃ الفاتحۃ خلف الامام ونجیب ثانیاً عن ادلۃ الخصم جواباً یشفی العلیل ونحطئا یروی الغلیل فاعلم یرشدک اللہ تعالی علی علم الکتاب والسنۃ ان علی منع القرءۃ خلف الامام دلائل باہرۃ وحجج ساطعۃ لا یسعہا الاذہان ولا یحصیہا افکار الانس والجان وانا نذکر منہا عدۃ من الادلۃ المؤیدۃ

بقسطاس البرهان لئلا یکون للناس حجة على الله بعد البيان وماذا بعد الاعلام والاعلان الا الضلال والطغيان منها عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلعم اذا امن القاری فامنوا فان الملائكة تؤمن فمن وافق تامینه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه رواه البخاری وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امن الامام فامنوا فانه من وافق تامینه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه متفق عليه وفی رواية قال اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين فانه من وافق قوله قول الملئكة غفر له ما تقدم من ذنبه هذا لفظ البخاری ولمسلم نحوه توجیه الاستدلال باربعہ وجوہ وجہ اول آنحضرت صلعم نے امام کو باسم قاری تعبیر فرمایا اگر قرات امام ومقتدی میں مشترک ہوتے تو امام کو باسم قاری خاص نہ فرماتے اگر کوئی شبہ کرے کہ یہ عمل بمفہوم مخالف پر ہے وهو ليس بحجة عند الحنفیہ تو جواب دو وجہ سے ہے اولاً خصم مفہوم مخالف کے حجت ہونے پر قایل ہے فالحدیث حجة علیہ ثانیاً یہہ اس باب سے نہیں بلکہ کلام اسمین ہے کہ مراد قاری سے مفہوم عام مشترک بین الامام والمقتدی ہے یا خاص امام ہے بدین طور کہ قرات صفت خاصہ امام کی ہو یا بدین طور کہ اطلاق عام ومراد خاص ہو اول باطل ہے کیونکہ تامین اتباع امام کے قول کے ساتھ ہے نہ کہ اُسکے ساتھ جو عام ہے امام ومقتدی سے اور ثانی مطلوب ہی جس پر طبایع اذکیا مرغوب ہے ثالث نیز باطل ہے ورنہ ارتکاب مجاز بغیر قرینہ صارفہ عن الحقیقة لازم آئیگا ومثل هذا لبعید

عن الرسول الذی هو افصح العرب العرباء وابلغ الادباء والخطباء اگر
کوئی کہے کہ امام کو اسلئے باسم قاری تعبیر کیا کہ قرات اسکی ظاہر ہے نہ مقتدی کی
تو جواب یہ ہے کہ اطلاق عام شامل قرات خفیہ اور جہریہ کر کے ارادہ خاص
فرد کا کہ قرات جہریہ ہے لینا ارتکاب مجاز سے خالی نہیں اور صرف الی المجاز
بغیر قرینہ مانعہ اور نکتہ رفیعہ کے جائز نہین اما یہ قول کہ ان المطلق اذا اطلق
یراد بہ الفرد الکامل عام ومطلق نہین ورنہ جمیع عمومات اور اطلاقات مین
تخصیص وتقیید بلا ضرورت قاضیہ لازم آئیگی اور ہر جگہ یہ عام ومطلق سے
فرد کامل لیا جاویگا وهل هذا الا انهدام اساس الشریعة وانطفاء نبراس
الملک الرحمة اعاذنا الله منه **وجہ ثانی** اگر مقتدی بہی قرت فاتحہ
کرے تو اکثر اوقات اسکو ممکن نہین کہ اتباع امام کرے تقریر الملازمة امام
نصف فاتحہ مین تہا کہ مسبوق نے اقتدا کی یا آنکہ بطیئ القرات نے سریع القرات
کے ساتھ اقتدا کی پس امام نے فاتحہ خلاص کیا اور مقتدی مثلا اهدنا الصراط
المستقیم کو پہنچا تو مقتدی یا آمین کہیگا یا نہ کہیگا دونون امر باطل ہین فالملزوم
مثلہ اما اول اسلئے کہ نظم قرآن یہہ عبارت متخذ بنے گی اهدنا الصراط المستقیم
آمین صراط الذین انعمت علیہم تو لازم آئیگا اختلال غیر کلام اللہ کلام اللہ مین
اور ادخال کلام اجنبی غیر مربوط قرآن مین حرام ہے کیونکہ اسمین شائبہ تحریف
ہے وہو حرام قطعا ومقدمة الحرام حرام قطعا اما ثانی اسلئے کہ خلاف امر آنحضرت
لازم آئیگا اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین واذا قال القاری
ولا الضالین فقولوا آمین اذا امن الامام فامنوا کیونکہ ان احادیث وارد

کے جمیع طریق سے خصم پر استدلال وارد ہے وجہ ثالث جب مقتدی
امام کی تابعداری کے باعث اثنا قرءۃ فاتحہ میں آمین کہیگا اور جب آپ
ولا الضالین پڑہیگا تو آمین کہیگا یا نہ بر تقدیر اول مقتدی کو دوبار آمین
کہنا پڑے گا ایک بار درمیان فاتحہ کی دوسری بار بعد فاتحہ کی
واتی شناعۃ اشنع من ہذا بر تقدیر ثانی آمین کا کہنا غیر محل مقتضی لہ میں لازم
آئیگا وہو باطل وجہ رابع اگر مقتدی بھی قاری ہوتا تو آنحضرت صلعم اس
طرح ارشاد فرماتے اذا قولوا ولا الضالین فقولوا آمین کیونکہ جب امام و ماموم
دونوں بالاستقلال فاتحہ کے قاری ہوئے تو ہر ایک کو باستقلال لاحق
ہوگا جو تابع فاتحہ کا ہے کہ وہ تامین ہے نہ آنکہ امام و ماموم فاتحہ پڑہنے
میں مستقل رہیں اور فاتحہ کی تابع میں جو آمین ہے مقتدی تابع امام رہے
کیونکہ یہہ خلاف واقع اور خلاف معقول و منقول ہے وہذا کلہ مما تفردت بہ
فافہم منہا عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلعم اذا جئتم
الی الصلوۃ ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدوہ شیئا ومن ادرک
رکعۃ فقد ادرک الصلوۃ رواہ ابو داؤد وعن ابی ہریرۃ انہ کان
یقول من ادرک الرکعۃ فقد ادرک السجدۃ ومن فاتتہ قرءۃ ام القرآن
فقد فاتہ خیر کثیر رواہ مالک یہہ دونوں حدیثیں بچندین وجوہ دلیل
قاطع ہیں اسپر کہ مقتدی پر قرءت فاتحہ واجب نہیں وجہ اول اگر من ادرک
الرکعۃ تمام رکعت پر محمول ہوئے یعنی رکعت کا معنی تمام رکعت کا ہو
تو سجدہ و رکوع میں جو مقابلہ کیا ہے اسکی مناسب نہیں کیونکہ تیسرا بہان واسطے

کہ وہ ادراک رکوع ہے اسکا حکم بیان کرنا باقی رہ گیا بلکہ مناسب تقابل ادراک
السجود ادراک الرکوع ہے۔ وجہ دوم اگر رکعت بیان بمعنی رکوع نہ ہو تو مناسب
تہا کہ آنحضرت اس طرح فرماتے اذا جئتم الی الصلوۃ ونحن فی الرکوع
فارکعوا ولا تعدوہ شیئا اور اس ہی سے عدم محسوبیۃ سجدہ کے بھی
بطریق اولی مستفاد ہے کیونکہ جب باوجود ادراک رکوع کے رکعۃ محسوب نہوئی
تو بادراک سجدہ کی کسطرح محسوب ہوگی پس معلوم ہوا کہ رکعت سے
رکعت تامہ مراد نہیں بلکہ رکوع ہے کما فی حدیث البخاری عن رفاعۃ ابن
نافع قال کنا نصلی وراء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلما رفع راسہ
من الرکعۃ قال سمع اللہ لمن حمدہ الخ وجہ سیوم مراد صلوۃ سے اس قول
مین من ادرک الرکعۃ فقد ادرک الصلوۃ رکعت ہی یا تمام صلوۃ یا ثواب
جماعۃ بر تقدیر اول مراد رکعت سے رکوع ہے یا رکعت تامہ پہلے شق پر ہمارا
مدعی ثابت ہی دوسرے شق پر یہہ معنی ہوگا من ادرک الرکعۃ التامۃ فقد
ادرک الرکعۃ ولا یخفی سخافتہ کیونکہ مفید معنی نہیں بر تقدیر ثانی یہہ معنی ہوگا
من ادرک الرکعۃ الواحدۃ فقد ادرک تمام الصلوۃ توچاہیئے کہ مسبوق بعد فراغ
امام نماز سے مافات من الصلوۃ کا اعادہ نہ کرے وبطلان ہذا التقدیر مما لا یخفی
بر تقدیر ثالث اس قول مقابلہ جو من سجود فلا تعدوہ شیئا سے کیا ہے وہ مہمل
ہوگا کیونکہ یہہ مقابلہ دال ہے اسپر کہ سوق کلام بیان محسوبیۃ اور عدم محسوبیۃ
مین ہے تاکہ وجوب اور عدم وجوب اعادہ کہ مستلزم فراغ ذمہ کو ہے مرتب
کیا جاوے پس لحاظ این سوق مراد یہ ہے کہ ادراک سے ادراک صلوۃ ہو

ہوتا کہ محسوب ہو کر مغفور نہ الذنب ہو نحونہ انکہ مدرک ثواب جماعت ہو گی تو یہ معنے
لینا مخالف سوق عبارت ہے ورنہ ثواب جماعت مسبوق کو تشہد بلکہ سلام کے
ادراک سے بھی حاصل ہے رکوع وسجدہ کا کیا ذکر ہے اور اگر ادراک تشہد وسلام
سے ثواب مرتب نہوتا تو شمول جماعۃ اسکو بعد فوت ہونے تمام رکعت در کوع
کے اقتدا رخلف الامام کا کیا فایدہ تہا علاوہ انکہ فقد ادرک الصلوۃ کا معنی فقد
ادرک ثواب صلوۃ الجماعۃ کرنا حذف کثیر کا اور کثرت مجاز کا ارتکاب ہوتا ہے
وہو خلاف الاصل وجہ چہارم اطلاق رکعت رکوع پر حقیقۃ اور تمام رکعت پر مجاز
ہے باب اطلاق الجزء علی الکل سے ہے کما فی قولہ تعالی فارکعوا مع الراکعین
اما ابداع احتمال اشتراک شرعی پس قول بلا دلیل ہے اور مجرد اطلاق ثبوت کے لئے
کافی نہین مع ان الاشتراک خلاف الاصل فالحمل علی الحقیقۃ خیر من حملہ
علی المجاز بلا قرینۃ صارفۃ عنہا وجہ پنجم اگر معنی رکعت کا من ادرک الی
فقد ادرک السجدۃ مین رکعت تامہ کا ہوتا تو معنی یہہ ہوتا من ادرک الرکعۃ التامۃ
فقد ادرک السجدۃ ایسی کلام مطروح جسمین کوئی نکتہ نہین ہرگز کوئی دانا
مونہہ پر نہ لاویگا چہ جائے کہ حضرت رسالت موصوف بصفۃ اوتیت جوامع
الکلم وجہ ششم اگر جناب رسالت مآب صلعم من ادرک الرکعۃ فقد ادرک الرکوع
فرماتے تو اس سے ابلغ تہا کہ رکوع سے سجدہ کی طرف انتقال فرمایا ہوتا لانہ
یشعر عن طفرۃ النظام ویخبر عن اختلال نظام الکلام باوجودیکہ ادراک رکوع
مستلزم ادراک سجدہ ہے ولا عکس وجہ ہفتم قول آنحضرت من فاتتہ قرءۃ
ام القران فقد فاتہ خیر کثیر ایجاب قرءت فاتحہ پر دال نہین بلکہ استحباب پر

کہ ادراک قرأت ماسحہ یا سماع قرأت فاتحہ کا امام سے افضل ہے ان امارت

مرویہ ابی ہریرہ کے ساتھ اُس حدیث کا جواب حاصل ہوا کہ مسلم نے ابی ہریرہ

سے روایت کی ہے عن ابی هريرة قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم

من صلى صلوة لم يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج ثلاثا غير تمام فقيل لابي هريرة

انا نكون وراء الامام قال اقرأ بها في نفسك فاني سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم

يقول قال الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي

ما سأل فاذا قال العبد الحمد لله رب العلمين قال الله تعالى حمدني عبدي

واذا قال الرحمن الرحيم قال الله تعالى اثنى على عبدي واذا قال مالك يوم

الدين قال مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال هذا

بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فاذا قال اهدنا الصراط المستقيم صراط

الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال هذا لعبدي ولعبدي

ما سأل اور حصول جواب بچند وجوہ ہے اولاً حدیث ابی ہریرہ میں

ایسی کوئی شے نہیں کہ مقتدی کے وجوب قرأت پر دال ہو بلکہ ابی ہریرہ کی رائے

ہے فقط کیونکہ احتمال ہے کہ مراد حدیث میں وہ نماز ہو کہ جس میں امام نہیں

ثانیاً ممکن ہے کہ مراد ابی ہریرہ کے قول سے اقرأ فی نفسک اخطار فی

البال ہو نہ قرأت سریہ کما فی قولہ تعالی واذکر ربک ادا ست کیونکہ آیۃ میں

ذکر سے مراد مقابل نسیان ہے نہ ذکر لسانی ورنہ مداومت اُس پر ہو نہیں

سکتی اسلیے کہ زبان کثرت تکلم و ذکر سے ماندہ و عاجز ہوتی ہے تو اسی طرح

ممکن ہے کہ یہاں قرأت سے اخطار بالبال مراد ہے کیونکہ اطلاق نفس قلب پر

عرف شرع میں بہت آیا ہے اور قراۃ قلبیہ مراد ہے التفات قلب من حیث
الحفظ علی اللفظ والمعنی ہے۔ اسکے ساتھہ تعارض مرویات ابی ہریرہ سے مرتفع
ہوا اور جمع نصوص کا تحقق ہوا ورنہ یہہ ابو ہریرہ کی راے ہے فقط تو وہ معارض
نہیں ہوسکتی ہے اس روایت کو جو مرفوعًا روایت کی ہے وثالثًا کلمہ خداج
اصل صلوۃ کی نفی پر ہرگز دال نہیں بلکہ نفی کمال پر دال ہے اور وہ مفید
خصم نہیں ہمارے کہنے پر دلیل وہ ہے جو ترمذی نے روایت کی ہے عن
الفضل ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوۃ مثنی
مثنی تشہد فی کل رکعتین وتخشع وتضرع وتمسکن ثم تقنع یدیک یقول
ترفعهما الی ربك مستقبلا ببطونهما وجهك وتقول یارب یارب ومن لم
یفعل ذلك فهو کذا وکذا وفی روایة فهو خداج اور ظاہر ہے کہ بعد نماز تضرع
وتخشع وتمسکن ودعا مانگنا اُٹھا کر ہتھیلیوں کو مونہہ کیطرف کرنا واجب نہیں اور
اس مجموعہ یا ایک کا انہیں سے نہ ہونا اصل نماز کا مبطل نہیں بلکہ یہہ کام کرنے
اداب سے ہیں تو کلمہ خداج کو فرضیۃ وایجاب پر دلالت نہیں فافهم فان هذا المعنی
للخصم قلیل الجدوی ورابعًا اگر من صلی صلوۃ الخ کا عموم مسلم رکہیں تو حدیث
منسوخ یا مخصوص یا مرجوح اُن دلایل کے ساتھہ ہے جو گذر گئیں اور جو آوینگے
منها قال اللہ تعالی اذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون
وعن ابی هریرة قال قال رسول اللہ صلعم انما جعل الامام لیؤتم به
فاذا کبر فکبروا واذا قرئ فانصتوا رواه ابو داؤد والنسائی وابن ماجة
وفی روایة لمسلم عن ابی هریرة وقتادة فاذا قرء فانصتوا اجبکہ تقریب استدلال

تین مقدمات پہ موقوف ہی لہذا اولاً تمہید مقدمات کرکے اتمام تقریب ثابت کرتے ہین

المقدمۃ الاولی شارع نے خطاب بالعمومات بلا انضمام قرینہ صارفہ صادر فرمائے ہین پس اگر صیغہ وضعاً عموم پر دلالت نہ کرے تو خطاب شارع بالعمومات صحیح نہ ہوگا لامتناع الخطاب بما لا یفہم لاسیما فی مقام التکلیف کما فی الاوامر والنواہی علاوہ انکہ سنۃ اللہ بیان شرایع واحکام مین اسالیب کلام عرب پر جاری ہے اگر بغیر قرینہ کوئی لفظ عموم پر دال نہ ہوتے تو کسی عموم مین قرینہ سے خلو جایز نہ ہوتا پس ثابت ہوا کہ واضع نے جو لفظ عموم کے واسطے وضع کی ہے وہ اسپر دلالت کرتی ہے جیسا کہ وضع باقی معانی مقصودہ فی التخاطب مین ہے اور یہ استدلال اثبات الوضع بالقیاس کے قبیلے سے نہین بلکہ اثبات الوضع بکثرت الاستعمال بلا قرینہ کے قبیلے سے ہے اور کوئی شک نہین کہ یہ دلیل تام ہے وضع کے ہونے پر کیونکہ مجاز کے لئے قرینہ صارفہ عن الحقیقت چاہئے باوجودیکہ اصل استعمال مین حقیقت ہے نہ مجاز اور یہ استدلال بالمعقول ہے واما اجماع پس سلف کہ صحابہ وغیرہم ہین سے احتجاج بالعمومات بلا نکیر ثابت ہوا اور سب صحابہ مین بلا نکیر شایع تہا تو اجماع سکوتی ہوئی اور شک نہین کہ استدلال صحابہ وضع لغت پر مبنی ہے اگر کوئی شبہ کرے کہ یہ قراین سے سمجہا گیا ہے تو ہم کہتے ہین اگر ایسا ہو تو کسی لفظ کے واسطے ظاہر مفہوم نہ ہو کیونکہ جایز ہے کہ قراین سے سمجہا جاوے اسلئے کہ ناقلین نے ہرگز نقل وضع نقل نہین کی بلکہ اکثر تتبع موارد استعمال سے اخذ کیا ہے ٭

المقدمة الثانیة عام بالوضع جمیع افراد اپنی کو مستغرق ہے اور جن افراد کو متناول ہے حکم اسکا ان مین قطعی ہے تو تخصیص عام جبتک کہ کسی قطعی کیساتھ مخصوص نہوئی تو خبر واحد قیاس سے جایز نہین اسلیئے کہ جسکو قطعی متناول قطعاً ہو ابطال اسکا ظنی سے جایز نہین برہان اسکی یہہ ہے کہ جب عام اپنے جمیع افراد کو من حیث الوضع مستغرق ہوا تو بعض پر اطلاق کرنا یا اطلاق کل علی الجزء یا تسمیة الجزء باسم الکل کے قبیلے سے ہے تو احتمال تخصیص عام مین ویسا ہے کہ جیسا احتمال مجاز حقیقہ میں ہے اور ظاہر ہے کہ احتمال مجاز قطعیة معنی حقیقی کو مضر نہین جب تک کہ کوئی قرینہ صارفہ عن الحقیقة نہو فی التوضیح وعندنا هو قطعی مساوٍ للخاص وسیجیئ معنی القطع فلا یجوز تخصیصه بواحد منهما ما لم یخص بقطعی لان اللفظ متی وضع لمعنی کان ذلک المعنی لازماً له الا ان تدل القرینة علی خلافه ولو اراد البعض بلا قرینة لارتفع الامان عن اللغة والشرع بالکلیة لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغیر الناشی عن دلیل لا یعتبر فاحتمال الخصوص ههنا کاحتمال المجاز فی الخاص انتهی اگر کوئی شبہ کرے کہ ہم نے مانا کہ عام مستغرق جمیع افراد من حیث الوضع سے بعض کا ارادہ کرنا صرف لفظ ہے حقیقت سے مجاز کیطرف لیکن جب قرینہ صارفہ عن الحقیقت پایا جاوے تو صرف الی المجاز ممنوع نہین اور ما نحن فیہ مین قرینہ اسپر کہ عام سے مراد بعض ہے نہ کل وہ الخبر احاد و قیاس ہے تو ہم کہتے ہین کہ صرف الی المجاز جب جایز ہے کہ قرینہ بر علم قطعی ہو اور خبر احاد و قیاس مین جو احتمال ہو وہ ناشی ہو دلیل سے کہ احاد غیر متواتر و قیاس غیر منصوص علیہ ہو تا کہ

اگر متواتر یا منصوص علیہ ہوتے تو یہ احتمال زایل ہوجاتا نہ عدم سقوط احتمال

ناشی عن دلیل سے لازم نہیں آتا عدم احتمال سقوط کہ وہ دلیل سے ناشی نہین

اور دلالت لفظ معنی حقیقی پر بالمطابقت قوی ہے دلالت اللزوم علی اللازم

سے کیونکہ مطابقی اقدم ہے التزامی پر کما ثبت فی موضعہ تو جب انفکاک ملزوم

لازم سے کسی ظرف من الظروف مین جایز نہ ہوا تو جو اقدم ہے حکم اتصال مین

التزامی سے اسکا انفکاک کس طرح جایز ہوگا پس شک نہین کہ دلالت لفظ معنی

حقیقی پر بالمطابقت قطعی ہی مگر اسکہ کوئی قرینہ مانع تا ثبوت قطعی پایا جاوے

ورنہ عارض محتمل اصل قطعی کو معارض نہین ہوسکتا ہے لان الظن لا یغنی

عن الحق شیئا اور اس طرح سے شبہ کرنا کہ بعض صحابہ نے بعض صحابہ سے

احادیث سنکر عمومات قرآنی اور ان احادیث کی عمومات کو جو بلا واسطہ حضرت سے

سنے تھے تخصیص کرتے تھے تو اگر عمومات قرآنی اور جو حضرت سے بلا واسطہ سنے تھے

قطعی ہوتے تو احاد و اخبار سے کسطرح مخصوص فرماتے نسلیم ان حکم العام ظنی یخفی

کیونکہ اجماع اصطلاح مین هو اتفاق المجتہدین من امۃ نبینا صلعم

فی عصر علی کل حکم شرعی فی التوضیح قید الاجماع بالحکم الشرعی وبعضہم

قالوا علی امر حتی یعم للحکم الشرعی وغیرہ واعلم ان الاحکام اما دینیۃ

واما غیر دینیۃ کالحکم بان السقمونیا مسہل للصفراء فان وقع الاتفاق

علی ہذا ولم یقع فہما علی السواء حتی ان انکر احد لا یکون کفرا بل یکون

جہلا بہذا الحکم سواء وقع الاتفاق اولا واما الاحکام الدینیۃ فاما ان تکون

اوشرعیۃ والمراد بالحکم الشرعی ما ذکرت فی اول الکتاب انہ ما لا یدرک لولا

خطاب الشارع وما ليس كذالك فادراكه اما بالحس او بالعقل فكل منهما
بنا باليقين فانكان ذلك الامر محسوسا ماضيا فالاجماع عليه يكون
اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد صلى الله عليه وسلم
ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وانكان امرا حسيا
مستقبلا كامور الاخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل
عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا فان اجماعهم
على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا
يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب
فيرجع الى الامر الاول يعني يكون امرا محسوسا ماضيا وانكان امرا يدرك
بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات
فان مستند الاجماع لا يكون الا قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعية انتهى

جب یہ ظاہر ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ وہ جو صحابہ سے تخصیص قطعیات باخبار احاد
منقول ہے بچند وجوہ اجماع مصطلح کی قسم سے نہین وجہ اول صحابہ
سے نقل صحیح مستقل تام ہمکو نہین پہنچی اور اگر ایسی نقل بھی تسلیم کرین تو اس نقل
کا تواتر غیر مسلم ہے تا کہ حکم قطعیت اسپر متفرع ہوتا اور مثل حدیث متواتر کے
نص قطعی کے حکم مین ہوتا بلکہ اسکی نقل یا بطریق تعلیق یا انقطاع کے ہے
اور اگر متنزل کرین تو درجہ احاد سے ترقی نہین کرتا ہے تو خبر واحد کے حکم مین
ہوا اور خبر واحد مخصص کسی فرد قطعیات کی ہمارے نزدیک نہین تو
کس طرح حکم قطعیت جمیع عمومات کے ابطال مین معتبر کیجائیگی وجہ ثانی

تخصیص قطعیات کا خبر احاد کے ساتھہ جمیع مجتہدین سے واقع ہونا غیر مسلم ہے
اور یہہ بھی غیر مسلم ہے کہ بعض مجتہدین سے واقع ہوئی اور باقیوں کو اسکی خبر بھی
اور وہ ساکت رہے یہانتک کہ مدت تامل کی گذر گئی ومن ادعی نعلم بان المخصصات
بالکسر والمخصصات بالفتح من حیث التفصیل حتی یعلم ان مثل ہذہ القطعیات
قد خصصت بمثل ہذہ الاخبار التی سمع بعضہم عن بعض بطریق الاحاد ولم یسمعوا
بعد ذلک عن حضرت الرسالت حتی وقع منہم تخصیص القطعیات بالاحاد ونیز نقل
صحیح متصل کے ساتھہ منقول ہونا چاہئے کہ یہہ تخصیص فلانے مجتہد سے واقع
ہوئی اور وہ تخصیص فلانے مجتہد دوسرے سے اور اسی طرح تا انکہ مجتہدین
صحابہ سے منقول ہو یا انکا اس طرح قول منقول ہو انا اجمعنا علی جواز
تخصیصنا القطعیات باخبار الاحاد وجہ ثالث تخصیص قطعیات کا باخبار احاد جمیع
مجتہدین صحابہ سے زمانہ واحد میں واقع ہونا غیر مسلم ہے تاکہ احتجاج اجماع مصطلح
کے ساتھہ متفرع ہو وجہ رابع لا نسلم کہ یہہ مسئلہ حکم العام قطعی قسم شرعی یعنی
لا یدرک لولا خطاب الشارع کے قبیلے سے ہے کیونکہ تقسیم لفظ خاص و عام و ما
یقابلہما کی طرف من حیث الوضع ہے اور وضع الفاظ جناب رسول اللہ صلعم
کے بعثت سے اول سے ہے پس حکم الفاظ متعلق بالوضع بھی ایسا ہی ہے
ومن ادعی ان الشارع قد تصرف فی حکم العمومات علی غیر اسالیب
استعمالات العرب حتی صارت مقولات شرعیۃ فعلیہ البیان وجہ خامس
اگر ہم تسلیم کریں کہ بعض صحابہ سے کسی قطعی کی تخصیص واقع ہوئی اور باقیون
کو بھی اطلاع ہوئی انہون نے اسپر انکار نکیا تاکہ مدت تامل گذر گئی تو حصم کو کیہ

نافع نہین اور نہ اس مادہ خاصہ مین اجماع سکوتی ہے چہ جائیکہ تخصیص
جمیع عمومات قطعیہ اخبار احاد کے ساتہہ جمیع موادمین تسلیم کیا جاوے کیونکہ
عدم انکار انکا اس سبب سے نہ تہا کہ اونہون نے اس مسئلہ جواز تخصیص قطعی
بخبر الواحد مین آن سے اتفاق کرلیا تہا بلکہ اسلئے انکار نکیا کہ وہ خبر واحد کہ
بعضون کو بالواسطہ پہنچی تھی آن بعضون کو بلا واسطہ حضرت رسالت سے
بالیقین پہنچی ہو تو ان دوسرون کے نزدیک دلیل قطعی ہوگئی و یجوز
تخصیص القطعی بالقطعی بالاجماع تو بعضون نے نص قطعی کو خبر واحد کے
ساتہہ اپنی رائے سے خاص کیا اور دوسرون نے انکار نکیا کیونکہ جو فریق
اول کے نزدیک خبر واحد ظنی تھی فریق ثانی کے نزدیک نص قطعی تھی

المقدمة الثالثة فی التوضیح واما الثالث ای المخلص من قبل الزمان
فانہ اذا کان صریح اختلاف الزمان یکون الثانی ناسخاً للاول فکذا
اذا کان دلالۃ کنصین احدہما محرم والاخر مبیح یجعل المحرم ناسخاً لانہ
قبل البعثۃ کان الاصل الاباحۃ والمبیح ورد لابقائہ ثم المحرم نسخہ
ولو جعلنا علی العکس یتکرر النسخ ای لو قلنا ان المحرم کان متقدما علی
المبیح فالمحرم کان ناسخاً للاباحۃ الاصلیۃ ثم المبیح یکون ناسخاً للمحرم
فیتکرر النسخ فلا یثبت التکرار بالشک وفیہ نظر لان الاباحۃ الاصلیۃ
لیست حکما شرعیا فلا یکون المحرم بعدہ نسخا وبیانہ انا لانسلم ان
المحرم لو کان متقدما لکان ناسخاً للاباحۃ فانہ انما کان ناسخاً لہا
ان قد ورد فی الزمان الماضی دلیل شرعی دال علی اباحۃ جمیع الاشیاء

فيلزم ان يكون المحرم ناسخا للمبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم
فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن
تمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر هو ان انتفاع
المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع
لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق
لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان انتفع
بما في الارض قبل ورود محرمها او مبيحها لا يعاقب ثم لا شك انه
اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع
ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم ههنا تغيران واما
على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فيتم
الدليل بهذا الطريق او نقول عنينا بتكرار النسخ هذا المعنى من النسخ بالتفسير
الذي ذكرتم **وقد قال فخر الاسلام** هذا اي تكرار النسخ
بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان
البشر لم يترك سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة
اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة
في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت باق الى ان
يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان بـ
التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع
وظهور الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاشياء

انہ ... ان الاباحۃ ... ہے ... نسخ ... الکل ...
ان کا نسخ حقیقۃً اباحت اور اگر قصاص سے ہے تو عموم ... سے جو مباح نہیں اسکی تخصیص کریگی اور باقی ...

لہ محرم ولا مبیح انتہی **قال العلامۃ فی شرح التلویح قولہ لان** الاباحۃ الاصلیۃ لیست حکما شرعیا فان قیل ھی حکم شرعی ثبت لقولہ تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا قلت انما یصح ذلک لو ثبت تقدم ھذہ الآیۃ علی النصین المفروضین اعنی المحرم والمبیح والی ھذا اشار بقولہ فان ای المحرم انما یکون ناسخا للاباحۃ ان قد ورد ای ان کان قد وردا و علی تقدیران قد ورد فی الزمان الماضی ای الزمان المتقدم علی زمان ورود النص المحرم والمبیح دلیل شرعی دال علی اباحۃ جمیع الاشیاء لکن ورود ھذا الدلیل متقدما علی ورود النصین المبیح و المحرم لیس بمسلم علی الاطلاق وفی جمیع الصور بل قد وقد وبھذا تبین ان تقریر الدلیل بوجہ لا یرد علیہ النظر علی ما ذکرہ المصنف لیس بتام لان عدم العقاب علی الانتفاع انما یصیر حکما شرعیا بعد ورود نص من الدال علی اباحۃ جمیع الاشیاء فتغییرہ بالنص المحرم لا یکون نسخا بالمعنی المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دلیل اباحۃ الاشیاء وھو لیس بلازم وبالجملۃ المعتبر فی النسخ کون الحکم شرعیا ولا یثبت ذلک الا اذا تقدم دلیل اباحۃ الاشیاء علی دلیل تحریم ذلک الشئ المخصوص انتہی وتعقب علیہ العلامۃ الحلبی فی حاشیتہ فقال یمکن ان یقال ان کان ھذہ الآیۃ متاخرۃ عن نصوص التحریم کان ناسخا لھا فلا تحریم وان ھذا خلاف الاجماع وان کانت متقدمۃ فقد ثبت الاباحۃ الشرعیۃ فی الکل فتکرار النسخ حقیقۃ وان کانت

نفس محرم کے ساتھ ... اصطلاحی نہیں مگر اسوقت ... نص محرم دلیل اباحت اشیاء سے ... ہو اور یہ لازم نہیں حاصل کلام ... نسخ میں

مقارنۃ تخصص من عمومہا ما لیس بمباح ویبقی الثانی علی اباحتہ التحریم

اقول جعل اللہ تعالی توسیع للقائم بحیث لا یشذ منہ شیء من المرام

یسر ہو اگر مانا جاوے کہ بوقت مقارنت اس آیۃ کے نصوص تحریم کے ساتھ نصوص

تحریم اس آیۃ کی مخصص ہیں تو بس ہیچ دوسری تین حال سے خالی نہین یا نص

تحریم سے مقدم ہو یا موخر یا مقارن بر تقدیر اول نص تحریم ناسخ اسکی ہوگی

وہو المطلوب بر تقدیر ثانی تکرار نسخ لازم آئیگا بر تقدیر ثالث ایک وقت میں

تکلیف شرعی دو نقیضون کے ساتھ لازم آئیگی وہو باطل اگر کوئی شبہ کرے

کہ مصنف نے فصل عام وخاص میں فرمایا ہے اذا جہلنا التاریخ حملنا علی

المقارنۃ یہان بھی ممکن ہے کہ کہا جاوے اذا جہلنا تاریخ ورود النص

المبیح والمحرم حملنا علی المقارنۃ اور جب مقارنۃ مانی گئی تو تعارض دونو

مین لازم آیا وقد ثبت ان الادلۃ المتساویۃ اذا تعارضت تساقطت

تو رجوع اباحۃ شرعیہ کیطرف لازم آیا وہو خلاف ما ادعیتم تو ہم کہتے ہین کہ بہ

تقدیر جہالت تاریخ اگر خاص وعام مین مقارنۃ فرض کیجاوے تو العامی خاص

وعام لازم نہین آتا بلکہ نہایت وہ جو لازم آتا ہے تخصیص عام کی سبب تفسیر

کرنا الغاے عام بالکل نہین اور یا نحن فیہ امر ایسا نہین کیونکہ نص محرم

مبیح کا سقوط راسا لازم آتا ہے اور امر بالدلیلین اہمال ہو الغار دلیلین سے

بہتر ہے فافہم فانہ دقیق **اتمام التقریب** بحث الترتیب آیۃ عام ہے اسلئے کہ

قرأت سریۃ وجہریۃ کو متناول ہے اور حکم عام اپنے جمیع افراد مین قطعی ہے اور

تخصیص عام قطعی خبر واحد کے ساتھ جائز نہین لما مر فی المقدمۃ الثانیۃ اور آیۃ مین

تاویل کرنی کہ مراد انصات سے عام جہریہ نہ عدم تکلم مطلقا اور قرینہ اسپر وہ
اخبار احاد ہین جو قرأت خلف الامام مین مروی ہین گمراہی ہے کیونکہ صرف
الی المجاز جب جائز ہے کہ علم قطعی قرینہ مانعہ پر ہوئی اور علم باخبار احاد قطعی
نہین لما مر فی المقدمۃ الثانیہ ونیز آیتہ اور دیگر احادیث بمنطوقہا حرمۃ قرأۃ
خلف الامام پر دال ہین اور محرم ناسخ مبیح کو ہوتی ہے لما مر فی المقدمۃ الثالثہ
تو دلایل قرأت کے منسوخیت ثابت ہوئی علاوہ انکہ ان دلایل کے ثبوت مین
کلام ہے کما سیاتی علیک قولا ثقیلا اگر کوئی شبہ کرے کہ قولہ تعالی
فاستمعوا لہ قرینہ قویہ قرأت جہریہ دون السریہ کی مراد ہونے کے لئے ہے
کیونکہ استماع قرأت جہریہ مین ممکن ہے نہ سریہ مین ورنہ تکلیف مالا یطاق
لازم آیگی اسلئے کہ استماع قرأت سریہ طوق بشر سے خارج ہے تو اسکا جواب
بچند ین وجوہ ہے وجہ اول سمع واستماع مین فرق ہے کیونکہ سمع کا
معنی شنیدن ہے خاصۃ اور استماع شنیدن اور گوش نہادن پر بالاشتراک
اطلاق کیا جاتا ہے کما فی الصراح تو معنی اول صلوۃ جہریہ کے ساتھ مختص ہے
بخلاف معنی ثانی کہ وہ جہریہ اور سریہ دونون کو شامل ہے کیونکہ التفات
الاذن الی الشئی عام ہے ازانکہ سمع حاصل ہو یا نہوا سلئے کہ التفات مستلزم حصول
ملتفت الیہ کو نہین اگر کوئی کہے کہ اشتراک مورث احتمال ہے اور احتمال مبطل استدلال
ہے تو ہم کہینگے کہ یہان معنی ثانی متعین ہے ورنہ معنی اول جہریہ مین بھی ممکن
نہین جسوقت کہ مقتدی امام سے اسقدر بعید ہو کہ قرأت امام نہین سن سکتا ہے
متعین الثانی وجہ ثانی آیتہ مذکورہ دونون نوع قرأ جہریہ وسریہ کے حکم کو شامل ہے

ورنہ تقدیم عام تالی خاص کو کستلزم ہوگا بطلان عموم الملزوم ثم ازا
الا انہ مرتد المعنی اذا قری القرآن سرا وجہرا نا ستمعوا الی الجہریۃ وانصتوا الی السریۃ کذا
فی تفسیر المدارک اور یہہ کہنا کہ استماع جہریہ میں مستلزم انصات نہیں تو تمہارا
دعوی صحیح نہوا باطل ہے کیونکہ ہر گاہ سریہ میں باوجود عدم مانع کے انصات ثابت
ہو تو جہریہ میں باوجود مانع بطریق اولی ثابت ہوا ونیز کوئی قائل نہیں کہ جہریہ میں
قروت اور سریہ میں انصات کیا جاوے تو یہہ کہنا خلاف اجماع ہو علاوہ اسکے
قولہ سلم اذا قری القرآن فانصتوا قرات سریہ وجہریہ میں وجوب انصات
پر دلالت کرتا ہے اور قید استماع اسمین زیادہ نہیں تاکہ وہم کیا جاوے کہ حکم
قرات جہریہ کے ساتھ ہو وجہ ثالث فی فتح القدیر ولا انصات لا یخص
الجہریۃ لا ادعدم الکلام لکن قیل ان السکوت للاستماع لا مطلقا وحاصل
الاستدلال بالاتیان المطلوب امران الاستماع والسکوت فیعمل بکل
منہما الاول یخص الجہریۃ والثانی لا فیجری علی اطلاقہ فیجب السکوت عند
القرأۃ مطلقا وہذا بناء علی ان ورود الآیۃ فی القرأۃ فی الصلوۃ واخرج
البیہقی عن الامام احمد قال اجمع الناس علی ان ہذہ الآیۃ فی الصلوۃ انتہی
اقول ابی ابن کعب سے کہ فقہا اصحابہ سے ہے نیز مروی ہے لما نزلت ہذہ
الآیۃ ترکوا القرآۃ خلف الامام وہ جو کہتے ہیں کہ آیہ خطبہ میں نازل ہوئی ہو
تو حکم مختص خطبہ ہوا بچندین وجوہ باطل ہو اولا آیت بالاتفاق مکی ہے اور جمعہ
مدینہ میں واجب ہوا کذا فی معالم التفسیر وثانیا مراد قرآن سے اذا قری القرآن میں
خطبہ مجازا ہے یا وہ آیات ہیں جو خطبہ کے ضمن میں پڑھی جاتی ہیں بنا براں

کلمہ قرآن مطلق ذکر اللہ یا خاص ذکر اللہ کے لئے مستعار ہوگا تاکہ خطبہ پر اطلاق
صحیح ہووے اور یہ ارتکاب مجاز بعید اور استعارہ علم و اسم میں بغیر قرینہ داعیہ
کے ہی بنا بر منافی انکا خطبہ میں آیات قرآنی کے قرأت کے وقت ممنوع ہو گا
اور باقی خطبہ میں تکلم جائز ہو وبطلانہ ممالا یخفی علاوہ اسکے متضمن ہونا خطبہ کا آیات
قرآنی پر واجب نہیں مسنون ہے فھذا الاحتمال مما یاباہ صریح نظم القرآن
وبطلانہ ابلی من البیان ثالثا الحکم لا یختص بمورد ہ بل العبرۃ لعموم الالفاظ
واطلاقاتھا کما ثبت فی اصول الفقہ **منھا** قال اللہ تعالی فاقرؤا
ما تیسر من القرآن ویویدہ ما رواہ البخاری وغیرہ فی قصۃ تعلیم النبی صلعم
احکام الصلوۃ للاعرابی ثم اقرء ما تیسر معک من القرآن وروی ابو داؤد
عن ابی ھریرۃ امرنی النبی صلعم ان انادی انہ لا صلوۃ الا بقرءۃ ولو
بفاتحۃ الکتاب تو آیہ مذکورہ ان احادیث سے ملکر اسپر دال ہیں کہ مطلق قرأت
نماز میں فرض ہے بغیر خصوصیۃ فاتحہ کے ولھذا قال فی الحسامی وغیرہ
من کتب الاصول ولھذا لم یجعل علماءنا قرءۃ الفاتحۃ رکنا فی الصلوۃ
لانہ زیادۃ علی النص انتہی وہ جو کہتے ہیں کہ آیت حدیث لا صلوۃ الا بفاتحۃ
الکتاب کے ساتھ مخصوص ہے باطل ہے لما مر ولما سیجئ فی بیان الاجوبۃ عن
ادلۃ الخصم ونعم ما قال العلامۃ العینی ولا یجوز ان یکون قولہ لا صلوۃ الا
بفاتحۃ الکتاب مخصصا لانہ ینافی معنی التیسیر فینقلب الی التعسر وھذا
باطل ولا یجوز ان یکون مفسرا لانہ لیس فیہ ابھام ولا یقول النووی ان الفاتحۃ
میسرۃ فنقول ان سورۃ الاخلاص اکثر تیسیرا من الفاتحۃ فما معنی تعیین الفاتحۃ

فی التیسیر هذا تحکم بلا دلیل انتہی زیدۃ مافی العینی وایضا قال العلامۃ
ومن قال انہ مجمل کالکرمانی وغیرہ وحدیث عبادۃ مفسر والمفسر قاضی
علی المجمل فقد ابعد جدا لانہ لا یصدق علیہ حد الاجمال کما ذکرنا عن قریب الی
الی ما قال فلیت شعری من این لہ ان حد الاجمال یصدق علی هذا والمجمل سواء
خفی المراد منہ لنفس اللفظ خفاء لا یدرک الا ببیان من المجمل سواء کان ذلک
لتزاحم المعانی المتساویۃ الاقدام کالمشترک اولغرابۃ اللفظ کالہلوع
او لانتقالہ من معناہ الظاہر الی ما هو غیر معلوم کالصلوۃ والزکوۃ والربا
فانظر ایہا المنصف الناہج عن طریق الاعتساف هل یصدق ماقالہ من عدم
الاجمال وهل ینطبق ماذکرہ الاصولیون فی حد المجمل علی ما یذکرہ نسال اللہ
العصمۃ من دعوی الاباطیل والوقوع فی مہمہ التضالیل انتہی اگر کوئی شبہ
کرے کہ قول صلعم قرءۃ الامام لہ قرءۃ قولہ تعالی فاقرءوا ما تیسر من
القرآن کو معارض ہے کیونکہ خطابات شرع عام ہین تو آیۃ اسلئے کہ عام ہے
مقتدی وغیرہ کو شامل ہے تو مطلق قرءت مقتدی وغیرہ پر فرض ہوے حالانکہ
حنفیہ کے نزدیک مقتدی سے قرءۃ ساقط ہے تو دو شناعتین لازم آئین
ایک زیادۃ بخبر واحد نص پر دوسری تخصیص عموم قطعی باخبار احاد تو جواب
یہہ ہے کہ مقتدی بھی قاری ہے حکما کیونکہ امام کی قراۃ اسکی قرءت ہے تو ترک قرءت
لازم نہ آئی یا اسلئے کہ آیت اذا قرء القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا مقتدی آیۃ مذکورہ
سے خاص کیا گیا ہے اور ممکن ہے کہ اس طرح کہا جاے کہ جس مقتدی نے
امام کو رکوع مین پایا اسپر قرءۃ بالاجماع واجب نہین تو وہ اس آیۃ کے حکم سے

نکالا گیا ہے پس بعد تخصیص کے زیادہ کتاب پر خبر واحد کے ساتھ جایز
ہے فلا یلزم شیٔ من الشناعۃ اگر کوئی کہے کہ ہر گاہ فاقرؤا ما تیسر من القرآن
کے عموم کی تخصیص ہو گئی جیسا تم کہتے ہو تو خبر فاتحہ کے ساتھ تخصیص کیوں
جایز نہیں ورنہ کیا فرق ہے کہ ایک خبر سے تخصیص ہوتی ہے اور دوسرے سے
نہیں ہوتی علاوہ اسکے اصول حنفیہ میں ثابت ہے ان العام القطعی اذا
خص بالقطعی یجوز تخصیصہ بخبر الواحد تو ہم کہتے ہیں کہ آیہ فاقرؤا ما تیسر من
القرآن میں دو عموم ہیں اول عموم قاری کہ عموم خطاب فاقرؤا سے مستفاد
ہے کیونکہ خطابات شرع عام ہیں دوم عموم مقرو کہ وہ کلمہ ما سے جو ما تیسر من القرآن
میں واقع ہے مستفاد ہے عموم اول قطعی کے ساتھ خاص ہو گیا تو خبر واحد کے
ساتھ تخصیص اسکی جایز ہے اور عموم ثانی کے لئے کوئی مخصص قطعی موجود نہیں
تو تخصیص اسکی ظنی کے ساتھ جایز نہیں لما مر علاوہ اسکے وہ جو ابو ہریرہ سے
ابو داؤد نے روایت کی ہے امرنی النبی صلعم ان انادی انہ لا صلوۃ الا
بقرءۃ ولو بفاتحۃ الکتاب تمہارے زعم کے معارض ہے کیونکہ حدیث
کا مدلول فرضیۃ قرءۃ مطلقہ نماز میں ہے اگرچہ تحقق اسکا ضمن فاتحہ میں بغیر انضمام
سورہ کے ہو اور فرضیۃ قرءت مطلقہ من حیث الاطلاق فرضیۃ خاص من حیث
الخصوص کو منافی ہے منہا قال محمد فی الآثار اخبرنا ابو حنیفۃ حدثنا
ابو الحسن موسی ابن ابی عایشۃ عن عبد اللہ بن شداد ابن الہاد عن جابر بن
عبد اللہ الانصاری قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورجل خلفہ
یقرء فجعل رجل من اصحاب النبی صلعم ینہاہ عن القرءۃ فی الصلوۃ فقال

قال محمد فی الآثار اخبرنا ابو حنیفہ اور
... ابو الحسن ... جابر بن عبد اللہ انصاری
سے ... نماز میں ... جابر بن عبد اللہ انصاری

سے مروی ہے کہ کہا آنحضرت صلعم نے
نماز پڑھی اور ایک آدمی حضرت کے
پیچھے پڑھتا تھا ایک شخص نے اصحاب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے اسکو قرأت نماز میں منع
کیا اس شخص نے جواب میں کہا

انهاني عن القرأة خلف نبي الله صلعم فتنازعا حتى ذكر للشعبي
فقال النبي صلعم من صلى خلف الامام فان قرأة الامام له قرأة
قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابي حنيفة رح انتهى اعلم ان رجال
سند هذا الحديث ثقات كلهم موسى بن ابي عائشة الهمداني ابو الحسن الكوفي ثقة عابد من الخامسة وعبد الله بن شداد
ابن الهاد الليثي ابو الوليد المدني ولد على عهد النبي صلعم وذكره العجلي
من كبار التابعين الثقات وكان معدودا في الفقهاء مات بالكوفة
مقتولا سنة احدى وثمانين وقيل بعدها وجابر بن عبد الله بن عمرو
ابن حرام بمهملة وراء الانصاري ثم السلمي بفتحتين صحابي ابن صحابي غزا
تسعة عشر غزوة ومات بالمدينة بعد السبعين وهو ابن اربع وتسعين
هكذا في التقريب اخرج محمد في الموطا قال حدثنا الشيخ ابو علي قال ثنا
عمرو بن محمد المروزي قال حدثني سهل بن عباس الترمذي اخبرنا
اسمعيل بن علية عن ايوب عن ابي الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول
الله صلعم من صلى خلف الامام فان قرأة الامام له قرأة قال علي القاري
شارح الموطا الحديث رواه احمد وابن ماجه عن جابر ولفظه من كان له
امام فقرأة الامام له قرأة وايضا اخرج هذا الحديث برواية ابي حنيفة
في المسند مرفوعا وقال شارحه ابو الفيض محمد مرتضى الحسيني هكذا رواه
محمد في الآثار والمازني وابو المظفر وابن خسرو وابو بكر بن عبد الباقي
وغيرهم انتهى ورواه محمد في الموطا بهذا الاسناد الصحيح مختصرا بغير القصة

وروی ابن ابی شیبہ فی مسندہ حدثنا مالک ابن اسمعیل عن حسن بن
صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلعم قال کل من کان لہ امام فقرءۃ الامام
لہ قرءۃ انتہی پس اِن لوگوں سے عجب ہے کہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوع بسند صحیح ثابت
نہیں حالانکہ اسکے لئے اور بھی طرق صحیحہ ہیں چنانچہ ابن ہمام نے شرح ہدایہ میں
اس قول کو رد کیا حیث قال وتعلیلہم ان الحفاظ الذین عدوہم لم یرفعوہ غیر
صحیح قال احمد بن منیع فی مسندہ اخبرنا اسحق الازرق حدثنا سفیان وشریک
عن موسی بن ابی عایشہ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فقرءۃ الامام لہ قرءۃ وحدثنا جریر عن موسی بن ابی عایشۃ
عن عبد اللہ ابن شداد عن النبی صلعم فذکرہ ولم یذکرہ عن جابر ورواہ عبد بن
حمید **حدثنا** ابو نعیم ثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن
النبی صلعم فذکرہ واسناد حدیث جابر الاول صحیح علی شرط الشیخین والثانی
علی شرط مسلم فہولاء سفیان وشریک وجریر وابو الزبیر رفعوہ بالطرق
الصحیحۃ فبطل عدہم فیمن لم یرفعہ ولو تفرد الثقۃ وجب قبولہ لان الرفع
زیادۃ وزیادۃ الثقۃ مقبولۃ فکیف ولم ینفرد والثقۃ قد یسند الحدیث تارۃ
ویرسل اُخری واخرجہ ابن عدی فی ترجمتہ وذکر فیہا قصۃ وبہا اخرجہ ابو عبد اللہ
الحاکم قال حدثنا ابو محمد ابن بکر الصیرفی ثنا عبد الصمد ابن الفضل البلخی ثنا
مکی بن ابراہیم عن ابی حنیفۃ عن موسی ابن ابی عایشۃ عن عبد اللہ بن شداد
ابن الہاد عن جابر بن عبد اللہ ان النبی صلعم ورجل خلفہ یقرء فجعل رجل
من اصحاب النبی صلعم ینہاہ عن القرءۃ فی الصلوۃ فلما انصرف اقبل علیہ الرجل

فقال اتنهانی عن القراءة خلف رسول الله صلعم فتنازعا حتی ذکر ذلک
للنبی صلعم فقال النبی صلعم من صلی خلف الامام فان قراءة الامام له قراءة
وفی روایة لابی حنیفة ان ذلک کان فی الظهر وهکذا ان رجلا قرء خلف
رسول الله صلعم فی الظهر او العصر فاومأ الیه رجل فنهاه فلما انصرف
قال اتنهانی الحدیث وهذا یفید ان اصل الحدیث هذا غیر ان جابر روی
عنه محل الحکم فقط تارة والمجموع تارة ویتضمن رد القراءة خلف الامام
لانه خرج تاییدا لنهی ذلک الصحابی عنها فی السریة والجهریة فیعارض ما روی
فی بعض الروایات حدیث مالی انازع انه قال ان کان لا بد فالفاتحة کذا رواه
ابو داؤد والترمذی عن عبادة ابن الصامت قال کنا خلف رسول الله
صلی الله علیه وسلم الحدیث ویقدم لتقدم المنع علی الاطلاق عند التعارض
ولقوة السند فان حدیث المنع من کان له امام الخ ثم اعتضد بطرق
کثیرة عن جابر غیر هذه الطرق المذکورة وان ضعفت وبهذا ذهب الصحابة
حتی قال صاحب الهدایة علیه اجماع الصحابة انتهی ملخص کلام ابن الهمام
قال علی القاری فی شرح موطأ محمد وفی شرح النقایة للشمنی روی سفیان
الثوری وشعبة واسرائیل ابن یونس وشریک وابو الاحوص وسفیان بن
عیینة وجریر ابن عبد الحمید عن موسی ابن ابی عائشة عن عبد الله بن
شداد عن النبی صلعم مرسلا من کان له امام فقراءة الامام له قراءة
وروی احمد فی مسنده عن ابی الزبیر عن جابر مرفوعا انتهی قال العینی
فی شرحه البخاری فی بیان هذا الحدیث ان هذا الحدیث رواه جماعة من الصحابة

وہم جابر بن عبد اللہ وابن عمر وابو سعید الخدری وابو ہریرۃ وابن عباس
وانس بن مالک رضی اللہ عنہم ومع ہذا روی منع القرءۃ خلف الامام
عن ثمانین نفرا من الصحابۃ الکبار منہم المرتضی والعبادلۃ الثلثۃ فکان
اتفاقہم بمنزلۃ الاجماع فمن ہذا قال صاحب الہدایۃ وعلی
ترک القرءۃ خلف الامام اجماع الصحابۃ فسماہ اجماعا باعتبار اتفاق الاکثر
انتہی اقول ویؤیدہ ما روی عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ انصرف من صلوۃ
جہر فیہا بالقرءۃ فقال ہل قرء معی احد منکم آنفا فقال رجل نعم یا رسول اللہ
قال انی اقول مالی انازع القرآن قال فانتہی الناس عن القرءۃ مع رسول اللہ صلعم
فیما جہر فیہ بالقرءۃ من الصلوات حین سمعوا ذلک من رسول اللہ صلعم
رواہ مالک واحمد وابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ نحوہ
پس لام قولہ عن القرءت میں جنس کے لئے ہے یا استغراق کے لئے اسواسطے
کہ عہد کے لئے کوئی قرینہ نہیں تو منع ہر فرد قرءت یا جنس قرءت سے ثابت
ہوا اور منع عن الجنس مستلزم منع عن کل فرد ہے ورنہ تحقق افراد بدون جنس
لازم آئے گا وہو باطل کما ثبت فی موضعہ وما قال النووی ان قولہ فانتہی
الناس من کلام الزہری وکونہ من کلام الزہری متفق علیہ عند الحفاظ منہم
البخاری والاوزاعی والذہبی انتہی فالجواب عنہ بوجوہ وجہ اول کلام
زہری سے ہونا منافی ابو ہریرہ کی کلام ہونیکا نہیں کیونکہ زہری نے کبھی
اسکو مرسل روایت کیا ہے کما روی الاوزاعی عن الزہری فاتعظ المسلمون
بذلک فلم یکونوا یقرؤن فیما یجہر فیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کما نقلہ الشیخ سلامہ اللہ فی المحلی اور کبھی مرفوعا روایت کیا ہے کما رواہ
غیرہ من ایمۃ الحدیث اور ثقہ کبھی حدیث کو مسندا روایت کرتا ہے اور کبھی مرسلا تو
انہوں نے گمان کیا ارسال سے کہ یہہ کلام زہری سے ہے فقط مع ان ہذا
الظن خلاف قواعد اصول الفقہ ہیں بخاری و ذہبی وغیرہ نے بلا واسطہ
زہری سے روایت نہیں کی تا کہ انکا قول ان ہذا من کلام الزہری بیان
اور نقل بسند متصل ہو اور اوزاعی کا زہری سے مرسلا روایت کرنا دلیل اسکی
نہیں کہ یہہ کلام زہری کی ہے فقط لما قلنا اور نیز اوزاعی نے زہری سے اس
طرح روایت نہیں کیا کہ یہہ قطعہ حدیث کا میری کلام ہے اور ابوہریرہ کی
کلام نہیں بل اتصال نظم الکلام کما وقع فی مرویات ایمۃ الحدیث عن
ابی ہریرۃ ینادی علی انہ من کلام ابی ہریرۃ لا من کلام الزہری وجہ دوم
اگر ہم تسلیم کریں کہ یہہ کلام زہری سے ہے تو بھی ہمکو مضر نہیں کیونکہ زہری
تابعی جلیل القدر امام ایمہ حدیث سے ہے اور مرسل تابعی ہمارے نزدیک حجت ہے
وکیف اذا اعتضد بما ذکرنا وجہ سیوم زہری کا قول روایۃ الحدیث کے قبیلے سے
نہیں تا کہ صحت و رفع کی شرطیں اسمیں اعتبار کیجاویں بلکہ اخبار و حکایت
اجماع کے باب سے ہے اور تابعی ثقہ جو امام ہے ایمہ حدیث سے اجماع صحابہ کو بغیر
نقل طرق صحیحہ کسطرح کرتا اقول وقد اعتضد ایضا بما روی ابی بن کعب
وھو من فقہاء الصحابۃ لما نزلت ایۃ اذا قرئ القران فاستمعوا لہ وانصتوا
ترکوا القراءۃ خلف الامام اور بھی معتضدات و توابع و شواہد بعد از ین آتی ہیں
فانتظر و للہ در ما قال الامام ابن الہمام فی بیان تقریب الاستدلال بقولہ

عليه السلام من كان له امام فقرءة الامام له قرءة فلو قرء فكان له قرءتان في صلوة واحدة وهو غير مشروع انتهى اذا فرغنا عن بيان الادلة الفقهية نذكر ما وجدنا من التوابع والشواهد في موطا مالك عن نافع عن ابن عمر انه كان لا يقرء خلف الامام ورواه ابن عدى عن ابي سعيد الخدري وروى الطبراني في الاوسط من حديث ابن عباس يرفعه وروى الطحاوي في شرح الاثار انه سئل عن عبد الله ابن عمر وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله قالوا لا يقرء خلف الامام في شيء من الصلوات وروى النسائي في باب سجود القرآن اخبرنا علي بن حجر اخبرنا اسمعيل عن يزيد بن خصيفة عن يزيد بن عبد الله ابن قسيط عن عطاء بن يسار انه اخبره انه سئل زيد بن ثابت عن القرءة مع الامام فقال لا قرءة مع الامام في شيء وايضا رواه مسلم بهذا اللفظ وكلمة شيء نكرة دخلت تحت النفي فتفيد العموم والاستغراق وروى مالك في الموطا حدثنا وهب بن كيسان انه سمع جابر بن عبد الله يقول من صلى ركعة لم يقرء فيها بام القرآن فلم يصل الا وراء الامام وروى الترمذي في جامعه حدثنا اسحق بن موسى الانصاري قال انا معن قال ثنا مالك عن ابي نعيم وهب بن كيسان انه سمع جابر بن عبد الله يقول من صلى ركعة لم يقرء فيها بام القرآن فلم يصل الا ان يكون وراء الامام قال هذا حديث حسن صحيح اقول رجاله على شرط مسلم وروى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا ابن ابي عيينة عن وهب بن كيسان قال قال جابر بن عبد الله من لم يقرء في كل ركعة بام القرآن فلم يصل الا وراء الامام وروى الطحاوي

ورواه ابن ابي حاتم حدثنا ابو داود السندي حدثنا ابن وهب
حدثنا اسمعيل ابن موسى حدثنا مالك وذكر هذا الحديث باسناده
مثله الحديث فكان قبل الكتب فهما تعلم تعرفه
قد يعتمد في معنى الآثار باسناد متصل مرفوع حدثنا جابر بن نصر
ثنا عمير ابن ... عن ... ابن كيسان عن ... عن عبد الله
عن رسول الله صلعم انه قال من صلى ركعة لم يقرأ فيها بام القرآن
لم يصل الا وراء الامام الى الوقف وصار الحديث مرويا حسنة ورواه
روى النسائي حدثنا هارون ابن عبد الله ثنا زيد بن حباب ثنا معاوية
بن صالح ثنا ابو الزاهرية حدثني كثير بن مرة الحضرمي عن ابي الدرداء
سمعه يقول سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم افي كل صلوة قراءة
قال نعم قال رجل من الانصار وجبت هذه فالتفت الي وكنت اقرب
القوم منه فقال ما ارى الامام اذا ام القوم الا وقد كفاهم وفي موطأ محمد
اخبرنا عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم عن نافع عن ابن عمر قال
من صلى خلف الامام كفته قراءته وفيه ايضا اخبرنا عبد الرحمن
ابن عبد الله المسعودي اخبرني انس بن سيرين عن ابن عمر انه سئل
عن القراءة خلف الامام قال يكفيك قراءة الامام وفيه ايضا اخبرنا
سفيان بن عيينة عن منصور بن المعتمر عن ابي وائل قال سئل عبد الله
بن مسعود عن القراءة خلف الامام قال انصت فان في الصلوة شغلا
سيكفيك ذلك الامام وفيه ايضا اخبرنا اسرائيل بن يونس ... منصور

عن ابراهيم قال ان اول من قرأ خلف الامام رجل اتهم قال شارحه
علي القاري اي انتسب الى بدعة او سمعة انتهى وبرواية ما روى ابن ابي
شيبة في مصنفه حدثنا الثقفي عن ايوب عن محمد قال لا اعلم القراءة خلف
الامام من السنة وفي موطا محمد اخبرنا داؤد بن قيس الفراء اخبرنا
عمر ابن محمد بن زيد عن موسى بن سعد بن زيد بن ثابت يحدثه عن جده اعني
زيد بن ثابت الانصاري انه قال من قرأ خلف الامام فلا صلوة له وفيه
ايضا اخبرنا داؤد بن قيس الفراء اخبرني بعض ولد سعد ابن ابي وقاص
انه ذكر له ان سعدا قال وددت ان الذي يقرء خلف الامام في فيه جمرة
وفيه ايضا اخبرنا بكير بن عامر حدثنا ابراهيم النخعي عن علقمة ابن قيس قال
لان اعض على جمرة احب الي من ان اقرء خلف الامام واخرج الطحاوي
في معاني الآثار عن حماد بن سلمة عن ابي جمرة قال قلت لابن عباس
اقرء والامام بين يدي قال لا قال العلامة العيني وذكر الشيخ الامام
عبد الله ابن يعقوب السبذموني في كتاب كشف الاسرار عن عبد الله بن
زيد بن اسلم عن ابيه قال كان عشرة من اصحاب النبي صلعم ينهون عن القرءة
خلف الامام اشد النهي ابو بكر الصديق وعمر الفاروق وعثمان بن عفان
وعلي ابن ابي طالب عبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابي وقاص وعبد الله
بن مسعود وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعبد الله ابن عباس رضي الله عنهم
وايضا اورد هذه الرواية الشيخ العابد السندهي مولدا والمدني مهاجرا
في شرح المسند المنسوب الى ابي حنيفة برواية الحصكفي وقال بعد هذه الرواية

فنقول لما ثبت نهي العشرة المذكورة ولم يثبت رد احدهم عليهم عند
توافر الصحابة كان اجماعا سكوتيا انتهى وروى عبد الرزاق في مصنفه
اخبرني موسى ابن عقبة ان رسول الله صلعم وابابكر وعمر وعثمان كانوا
ينهون عن القراءة خلف الامام واخرج عن داود بن قيس عن محمد بن عجلان عن
موسى ابن سعد بن ابي وقاص قال ذكر ان سعد بن ابي وقاص قال وددت
ان الذي يقرء خلف الامام في فيه جمر وفي الكفاية قال من قرء خلف
الامام ملاء فيه جمرة وقال علي رضي الله من قرا خلف الامام فقد
اخطاء الفطرة انتهى وفي العيني قال ابن مسعود ملئى فوه ترابا رواه
ابن ابي شيبة في مصنفه وقال عمر ابن الخطاب وددت ان الذي
يقرء خلف الامام في فيه حجر انتهى واخرج الطحاوي باسناده عن علي رض
انه قال من قرء خلف الامام فليس على الفطرة اراد ليس على شرايط الاسلام
وقيل ليس على السنة واخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه عن ابن ابي ليلى
عن علي من قرء خلف الامام فقد اخطاء الفطرة واخرجه الدارقطني من طرق
واخرج عبد الرزاق في مصنفه عن داود ابن قيس عن محمد بن عجلان قال قال
علي من قرء مع الامام فليس على الفطرة وروى ابن ابي شيبة في مصنفه
حدثنا وكيع عن حسين ابن صالح عن عبد الملك ابن ابي سليمان عن [illegible]
قال الذي يقرء خلف الامام فاسق ورواه الضحاك عن جابر قال لا
نقرء خلف الامام ان جهر ولا ان خافت وفي الكفاية وعن سعد
ابن ابي وقاص وزيد بن ثابت من قرء خلف الامام فلا صلوة له

وقال شمس الائمة السرخسي تفسد صلوته في قول عدة من الصحابة انتهى وكذا
ذكره علي القاري ايضا اور جو بعض مشائخ سے منقول ہے ان القرءة خلف الامام
فيما لا يجهر لا يكره للاحتياط اسکا رد ابن ہمام نے کیا حیث قال ثم لا يخفى
ان الاحتياط ليس في القرءة خلف الامام بل في عدمه لان الاحتياط هو العمل
باقوى الدليلين وليس مقتضى اقواهما القرءة كيف وقد روي من عدة
من الصحابة فساد الصلوة بالقرءة خلفه فاقواهما المنع انتهى ملخصا وفي النهاية
منع المقتدي من القرءة مروي عن ثمانين نفرا من اكابر الصحابة قال
صاحب الكافي منهم المرتضى والعبادلة وفي الكرماني عن الشعبي ادركت سبعين
بدريا كلهم على انه لا يقرء خلف الامام كذا ذكره علي القاري وغيره قال
الطحاوي في معاني الاثار حدثنا يونس ابن عبد الاعلى ثنا عبد الله بن وهب
اخبرني حيوة ابن شريح عن بكر بن عمرو عن عبيد الله بن مقسم انه سئل عبد الله
بن عمر وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله فقالوا لا تقرء خلف الامام في شيء من
الصلوة حدثنا يونس ثنا ابن وهب اخبرني مخرمة بن بكير ابن عبد الله بن الاشج
عن ابيه عن عبيد الله بن مقسم قال سمعت جابر بن عبد الله فذكر مثله حدثنا
يونس ثنا ابن وهب اخبرني مخرمة عن ابيه عن عطاء بن يسار عن زيد بن
ثابت سمعه يقول لا يقرء المؤتم خلف الامام في شيء من الصلوة حدثنا فهد بن سليمن
ثنا علي ابن معبد ثنا اسمعيل ابن ابي كثير عن يزيد بن قسيط عن عطاء بن يسار
فذكر مثله قال الطحاوي فهؤلاء جماعة من اصحاب النبي صلعم قد اجمعوا على
ترك القرءة خلف الامام وقد وافقهم على ذلك ما قد روي عن النبي صلعم

ممامنا ما ذكره انتهى وفي مصنف ابن ابي شيبة حدثنا معتمر عن ابي بشر
عن سعيد بن جبير قال سألته عن القراءة خلف الامام قال ليس وراء الامام
قراءة انتهى وقد روى محمد في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة قال حدثنا حماد
عن ابراهيم قال ما قرأ علقمة بن قيس قط فيما يجهر به ولا فيما لا يجهر فيه ولا في الركعتين
الاخيرتين ام القرآن ولا غيرها خلف الامام انتهى قال العيني وفي التمهيد
ثبت عن علي وسعد وزيد بن ثابت انه لا قراءة مع الامام لا فيما اسر ولا
فيما جهر انتهى حدثنا وكيع عن الضحاك ابن عثمان عن عبد الله بن يزيد
عن ابن ثوبان عن زيد بن ثابت قال لا تقرأ خلف الامام ان جهر ولا
ان خافت حدثنا الفضل عن الزبير عن الوليد بن قيس قال سألت سويد
بن غفلة اقرأ خلف الامام في الظهر والعصر قال لا رواهما ابن ابي شيبة
هذه الاخبار المرضية والآثار البهية دالة على انه لا يجوز القراءة خلف الامام
في شيء من الصلوات وكما لا يجوز في الجهرية لا يجوز في السرية ايضا ويؤيده
ما روى محمد في موطاه اخبرنا اسرائيل عن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله
بن شداد ابن الهاد قال ام رسول الله صلعم الناس في العصر قال فقرأ رجل
خلفه فغمزه الذي يليه فلما ان صلى قال لم غمزتني قال كان رسول الله صلعم
قدامك فكرهت ان تقرأ خلفه فسمعه النبي صلعم فقال من كان له امام
فان قراءته له قراءة انتهى وروى الليث ابن سعد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
عن موسى ابن ابي عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله ان رجلا
قرأ خلف النبي صلعم في الظهر او العصر فاومأ اليه رجل فنهاه فلما انصرف قال

انہا نی ان اقرء خلف النبی صلعم فتنازع ذلک حتی سمع النبی صلعم

فقال رسول الله صلعم من صلی خلف الامام فان قرءۃ الامام له قرءۃ ذکره

المرتضی الحسینی فی شرح المسند وسنده صحیح ایضاً اشار الی هذا الحدیث

ابن الهمام فی فتح القدیر حیث قال وفی روایة لابی حنیفه ان ذلک کان فی

الظهر او العصر هکذا ان رجلاً قرء خلف رسول الله صلعم فی الظهر او العصر

فاومی الیه رجل فنهاه فلما انصرف قال اتنهانی الحدیث قال العینی

فی شرح البخاری واخرج الدارقطنی عن ابن عباس عن النبی صلعم قال یکفیک

قرءۃ الامام خافت او جهر انتهی اگر کوئی شبہ کرے کہ امام مالک نے موطا میں

روایت کی ہے مالک عن هشام ابن عروۃ عن ابیه کان یقرء خلف الامام فیما لا یجهر فیه

بالقرءۃ قال مالک عن یحیی بن سعید وعن ربیعة ابن ابی عبد الله ابن

ابی عبد الرحمن ان القاسم بن محمد کان یقرء خلف الامام فیما لا یجهر فیه

الامام بالقرءۃ مالک عن یزید بن رومان عن نافع ابن جبیر ابن مطعم

کان یقرء خلف الامام فیما لا یجهر فیه الامام بالقرءۃ تو ان آثار سے صلوۃ

سریہ میں قرءۃ خلف امام ثابت ہے تو جواب اسکا چندین وجوہ سے ہے اولاً یہ کہ ان

آثار مرویہ عن التابعین کا اسپر ہے کہ نص اذا قرء القرآن فاستمعوا وانصتوا

کا حکم صلوۃ جہریہ سے مخصوص ہے وقد مر بطلانه مبسوطاً ومفصلاً بالوجوه

العدیدہ والتحقیقات السدیدہ علاوہ اسکے فعل تابعی حجت نہیں چہ جائیکہ نصوص

قطعیہ واخبار صحیحہ کے ساتھ معارض ہوں ثانیاً مالک نے قاسم بن محمد کا

فعل جو روایت کیا ہے معارض ہے ساتھ اس کے جو محمد نے موطا میں روایت

کیا ہے حدثنا اسامۃ بن زید المدنی حدثنا سالم بن عبد اللہ ان ابن عمر
قال کان ابن عمر لا یقرأ خلف الامام قال لی اسامۃ فسألت القاسم
بن محمد عن ذلک فقال ان ترکت فقد ترکہ ناس ممن یقتدی بہم من الصحابۃ
والتابعین وان قرأت فقد قرأ ناس یقتدی بہم وکان القاسم ممن لا یقرأ
اور قاسم جو فقہائے سبعہ مدینہ میں سے ہے اسکے قول کا مرجع جواز دونوں امروں
کی طرف نہیں بلکہ یہہ ہے کہ یہ مسئلہ علما میں مختلف فیہا ہے اور مختلف ہونا ہمکو مضر
نہیں اور جبکہ قاسم کا ترک قرأۃ کرنا دلیل قوی ہے ترجیح منع قرأت ثبوت قرأۃ
پر تو اسوقت کس طرح مضر ہو تا آنکہ محرم ناسخ مبیح ہے کما مر علاوہ یہہ کہ تاخیر
منع ثبوت میں روایۃ ابی بن کعب کی کہ کان الایۃ لما نزلت ترکوا القرأۃ خلف
الامام اور روایت زہری کے عن ابی ہریرہ کہ فانتہی الناس عن القرأۃ کے
ساتھہ ثابت ہے اگر کوئی معارضہ کرے کما اخرج البیہقی من حدیث الجریری
عن ابی الازہر سئل ابن عمر عن القرأۃ خلف الامام فقال انی استحیی
من رب ہذہ البنیۃ ان اصلی صلوۃ لا اقرأ فیہا بام القرآن میں
کہتا ہون کہ یہہ معارضہ باطل ہے کیونکہ اسناد اسکی منقطع ہے اور ابن عمر سے
صحیح عدم وجوب قرأۃ خلف الامام ہے کما روی مالک فی موطاہ باعلی طرق
الاسناد عن نافع عن ابن عمر قال اذا صلی احدکم خلف الامام فحسبہ قرأۃ
الامام واذا صلی وحدہ فلیقرأ قال وکان ابن عمر لا یقرأ خلف الامام
وقد روی الدارقطنی ہذا الحدیث عن ابن عمر مرفوعا اگر کہیں کہ
اسکا رفع وہم ہے تو ہم دو وجہوں سے جواب دیتے ہیں اول رفع زیادہ ہے

اور زیادہ ثقہ مقبول ہے اور ثقہ کبھی حدیث کو مرفوعًا اور کبھی موقوفًا اور
مرسلًا روایت کرتا ہے اور باعث اسکا اختلاف قراین و مجالس و تبدل اغراض
ہوتی ہیں وجہ دوم شیخ عابد مدنی نے کہا ہے ولو سلمنا وقفه علی ابن عمر
لا یضرنا لان الظاهر ان ابن عمر سمع ذلک من النبی صلعم کما قرر ان
الصحابی اذا اخبر بامر لا مساغ للاجتهاد فیه فله حکم الرفع وههنا کذلک
فکانت مرفوعًا حکمًا مع تغایر یسیر وروی عبد الرزاق فی مصنفه عن الثوری
عن ابن ذکوان عن زید بن ثابت وابن عمر کانا لا یقرأن خلف الامام
وروی ایضًا عن هشام بن حسان عن انس بن سیرین قال سألت ابن
عمر اقرء مع الامام قال انک لضخم البطن یکفیک قرءة الامام ذکره ابو الفضل
فی شرح المسند – بیان الاجوبة اللطیفة عن الادلة السخیفة معظم ما
تفاخر به الخصوم فی ایجاب الفاتحة ما روی عن عبادة بن الصامت رض
قال رسول الله صلعم لا صلوة الا بفاتحة الکتاب ورواه ایضًا قال قال رسول
الله صلی الله علیه وسلم لا صلوة لمن لم یقرء بام القرآن وفی روایة المسلم لا صلوة
لمن لم یقرء بام القرآن فصاعدًا وعن عبادة ابن صامت قال کنا خلف رسول الله
فی صلوة الفجر فقرء رسول الله صلعم فثقلت علیه القرءة فلما فرغ قال لعلکم
تقرؤن خلف امامکم قلنا نعم قال لا تفعلوا الا بفاتحة الکتاب فانه لا
صلوة لمن لم یقرء بها رواه ابو داؤد والترمذی وللنسائی معناه وفی
روایة لابی داؤد وانی اقول مالی ینازعنی القرآن فلا تقرؤا بشیء من القرآن
اذا جهرت الا بام القرآن وقد تذکر الخصوم الملوم بهذه الروایات

تذاکر شدیدا وتفاخروا بها تفاخرا بعیدا حتی لم یبق لمن غایة الفرجة
فی لباسهم وظنوا انهم قد فرغوا عن رفعة الستر سوا بهم معاریا سوأ
تدلیس ما صار هبا منبثا ثم هذا والمقدمة ونتفرع علیها الجواب ثانیا
المقدمة اصول فقہ میں ثابت ہے کہ استثنا ثبوت وعدم مستثنی پر ساکت ہوتی
ہے اگر کسی جگہ ثابت ہو تو اور کسی دلیل کے ثبوت سے ثابت ہے اور اگر منفی ہے تو
کے دلیل کے عدم سے منفی ہے وسدو رما قال صاحب التوضیح وقوله علیه السلام
لا صلوة الا بطهور تکلم بالباقی بعد الثنیا وهو لا صلوة بغیر طهور ولیس
نفیا واثباتا لان تقدیره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو کان
نفیا واثباتا فالجملة الاثباتیة هی صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة
بطهور نکرة موصوفة وهی عامة لعموم الصفة علی ما دللنا علیه فی فصل
العام فصار کقوله کل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخری
ان کانت مفقودة والطهور موجود لا یجوز الصلاة وایضا فانه ای الکلام
یوجب السلب الکلی ای کل واحد واحد من افراد الصلوة غیر جائزة ثم الاستثنا
یجب ان یتعلق بکل واحد واحد والا یلزم جواز بعض الصلوة.
واذا کان الاستثناء متعلقا بکل واحد واحد والاستثناء من النفی یکون
اثباتا یلزم تعلق الاثبات بکل واحد واحد فیلزم کل صلوة بطهور
جائزة معناه کل واحد واحد من الصلوة غیر جائزة فی حال الا فی حال
انها بطهور فالجملة الاثباتیة هی ان کل واحد واحد من الصلوة
جائزة فی حال فانها بطهور انتهی وتعقب علیه العلامة فی شرح التلویح

وهذا فی غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء اخر غير مسلم فی شيء من الصور فضلا عن جميع الصور انتهى واجاب عنه فی فصول البدائع بان النكرة الموصوفة فی سياق الاثبات الواقعة بعد النفی اذا قصد بها النوع يعم فلا اجالس الا رجلا عالما حيث يشمل لا يا خذ كل رجل عالم فلا يحنث بمجالسة اى فرد واحد فصاعدا ومنه علم ان مثل هذا العموم للاستغراق بخلاف اكرمت رجلا عالما اذ لا نفی وما كتبت الا بالقلم اذ لا نكرة هكذا فی حاشية التلويح للعلامة الچلپی ثم تعقب العلامة على التوضيح فقال والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفی اثبات ولا نزاع لاحد فی ان من حلف لا اكلم رجلا عالما يصير بارا باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين فی اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى منه هو النوع لا الفرد فبلا ما لو قال لا اجالس لا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون فی العموم الاستغراق انتهى واجاب عنه العلامة الحلبی عبارة الظاهر ان المراد قدحهم فی اطراده والا فلا وجه للنزاع فی العموم فی مثل قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وعدم تسليم كون الوصف علة تامة فی شيء من الصور مدفوع بما ذكر فی الاية فان الايمان علة تامة لخيرية العبد المؤمن من المشرك من غير احتياج الى شيء اخر واما عدم النزاع

في صورة اليمين نعد يقال مبنى الايمان على العرف وكلامنا في اللغة على
انه لقايل ان يقول لانسلم عدم العموم في المسألة المذكورة ولو على سبيل البدل
اذ يصح الاستثناء بان يقول لا اكلّمن رجلا عالما الا فلانا ولو سلم فالتخلف
لمانع لا يقدح في الاصل الكلي ثم ان قوله فضلا عن القايلين الخ ممنوع ايضا
لان دليلهم يدل على ان العموم الثابت به عموم الاستغراق غير ان العموم
ان كان عموم الجواز فالاستغراق استغراق الجواز وان كان عموم الوجوب فالاستغراق
استغراق الوجوب ثم تعقب العلامة فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل
ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز
واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور
قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة ثم انما الدليل
الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى ان لا صلوة جائزة
في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير
جائزة الا في تلك الحالة فانها جائزة كما تقول ماجاء في القوم الا راكبين
معنى جاءوا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة
يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء
بالبعض يستلزم جواز بعض المتعلق بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة
فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا
دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقايل
ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عموم

من ضرورة وقوعها فی سیاق النفی ففی جانب الاستثناء یوخذ ایضا ذلک الموضوع ولا یعم لکونه فی الاثبات فیکون المعنی لا صلوٰۃ الا فی حال الاقتران بالطهور فان فیها ینفی هذا الحکم ویثبت نقیضه وهو جواز شیٔ من الصلوٰۃ اذ نقیض السلب الکلی ایجاب جزئی کما فی ما جاء فی احد الاراکیب انتهی وتعقب علیه العلامه الحلبی فقال واجیب عنه ایضا بان الاستثناء یثبت نقیض الحکم لا نقیض القضیة ونقیض الحکم بان یکون النفی ثابتا والاثبات نفیا حاصل ولم یقل احد بان یجعل الکلی جزئیا ویؤثر فی تغایر الکمیة الا اذا کان استثناء البعض من الکل وههنا لیس کذلک لانه متعلق بالحال انتهی

التفریع علی الاصل المنیع

بعد تمہید مقدمہ ہم کہتے ہیں کہ لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب سے تحتین وجوہ جواب ہے وجہ اول اُن کے مذہب پر جو استثنا نفی سے اثبات اور اثبات سے نفی کے قایل ہیں خالی نہیں یا معنی لا صلوٰۃ صحیحۃ الا کل صلوٰۃ ملصقۃ بفاتحۃ الکتاب ہوگا اور نفی سے اثبات بطور نقیض قضیۃ لیا جاویگا یا معنی لا صلوٰۃ صحیحۃ الا بعض صلوٰۃ ملصقۃ بفاتحۃ الکتاب ہوگا اور نفی سے اثبات بطور نقیض حکم لیا جاویگا اسلئے کہ سلب کلی کا نقیض ایجاب جزئی ہے بنا بر اول فساد معنی لازم آتا ہے کیونکہ قضیۃ کل صلوٰۃ ملصقۃ بفاتحۃ الکتاب صحیحۃ کاذبہ ہے اسلئے کہ نقیض اسکا صادق ہے وہو بعض الصلوٰۃ الملصقۃ بفاتحۃ الکتاب فاسد لفقدان الشرایط کالصلوٰۃ الی غیر جہۃ القبلۃ وبدون النیۃ ونحو ذلک بنا بر ثانی وجوب فاتحہ بعض نمازون میں لازم آئیگا کہ صلوٰۃ منفرد وصلوٰۃ امام کہ

تو اب کوئی محذور نہیں کیونکہ سب نمازوں میں وجوب فاتحہ لازم نہ آیا یہ تمام
مذہب پہ ہے جو قائل ہیں بان الاستثناء من النفی اثبات ومن الاثبات نفی
اما ہمارے مذہب پر کہ استثناء کا حکم سکوت ہے تماشا دکھلا قال الفاضل الحلبی
ههنا بحث ینبغی ان ینبه علیه وهو ان الفقهاء قالوا اذا قلت ماله
علی عشرة الا تسعة بالنصب لم یکن مقرا بشیء لان المعنی ماله علی عشرة
مستثنی منها تسعة ای ماله علی واحد واذا قلت الا تسعة بالرفع علی
البدل یلزمك تسعة لان المعنی ماله علی الا تسعة قال الفاضل الرومی
وفی الفرق المذکور نظر لان البدل والنصب علی الاستثناء کلاهما
استثناء ولا فرق بینهما اتفاقا فی نحو ما جاء فی القوم الا زیدا وزید
ویبنی ذلك علی مذهب ابی علی وهو ان الاستثناء عن النفی لا یکون مثبتا
تمسکا بقوله لا صلوة الا بفاتحة الکتاب فانه لا یلزم ان یثبت مع الفاتحة
لجواز انتفاء سایر شروطها کان علیهم ان لا یفرقوا بین البدل والنصب
علی الاستثناء اذ کلاهما استثناء وعلی الجملة فلا ادری معنی ما قالوا انتهی
پس استدلال لا صلوة الا بفاتحة الکتاب کے ساتھ کرنا اس دعوی پر کہ ان الاستثناء
من النفی لا یکون موجبا قریب اس استدلال کے ہے جو صدر الشریعة نے
توضیح میں لا صلوة الا بطهور کے ساتھ کیا ہے وقد مر الکلام فیه بما ردنا علیه دلالة
وعقلا مبسوطا ومفصلا فانطبق الاستدلال علی جمیع مذاهب الاستثناء وتمت
ما ادعینا توافق الافکار والاراء **وجه دوم** لا صلوة الا بفاتحة الکتاب
میں یا مراد لا صلوة بالقوة الا بفاتحة الکتاب ہے یا لا صلوة بالفعل الا بفاتحة

الکتاب ہے اول باطل ہے کیونکہ اگر تسلیم کریں کہ فاتحۃ الکتاب علت ناقصہ ہے اور علت ناقصہ سے وجود معلول بالقوہ ہوتا ہے لیکن حصر میں تقدیر صحیح نہیں کیونکہ ہر ایک رکن و شرط کا جو علل ناقصہ نماز کے ہیں یہی حکم ہے اور دوسرا بھی باطل ہے کیونکہ وجود معلول بالفعل علت تامہ کے وجود سے ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ فاتحہ علت تامہ نماز کی نہیں **وجہ سوم** حدیث لاصلوۃ میں یا مراد نفی اصل نماز ہے یا کمال نماز اول جایز نہیں کما فی قولہ علیہ السلام لاصلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد وقولہ علیہ السلام لاصلوۃ للعبد الآبق حتی یرجع الحدیث وقولہ علیہ السلام لاصلوۃ بحضرۃ الطعام اور فرق تحکم ہے فتعین الثانی قال العلامۃ العینی والحمل علی نفی الکمال اولی بل یتعین لان نفی الاصل یستلزم نفی الکمال ایضا فیکون نفی شیئین فتکثر المخالفۃ فان قلت ھذا الحدیث مشہور فان العلماء تلقتہ بالقبول فیجوز الزیادۃ بمثلہ قلنا لانسلم انہ مشہور لان المشہور ما تلقاہ التابعون بالقبول وقد اختلف التابعون فی ھذہ المسئلۃ ولئن سلمنا انہ مشہور فالزیادۃ بالخبر المشہور انما یجوز اذا کان محکما اما اذا کان محتملا فلا وھذا الحدیث محتمل لان مثلہ یستعمل لنفی الجواز ویستعمل لنفی الفضیلۃ کذا ھو ویؤید ھذا التاویل قولہ تعالی انھم لا ایمان لھم معناہ انھم لا ایمان لھم موثوق بھا ولم ینف وجود الایمان راسا لانہ تعالی قد قال وان نکثوا ایمانھم من بعد عھدھم وعطف علی ذلک ایضا الا تقاتلون قوما نکثوا ایمانھم فثبت ان اللہ تعالی لم یرد بقولہ انھم

لا ایمان لهم نفی الایمان اصلاً وانما اراد به ما ذکرنا وهذا یدل علی الطلاق لفظة لا و المراد بها نفی الفضیلة دون الاصل کما ذکرنا من الساہر انتہی وکقوله علیه السلام لا ایمان لمن لا امانة له ولا صام من صام ودیر لغا فلا جمعة له ان نظایر شرعیہ سے معلوم ہوا کہ نفی کمال مرجح ہے علاوہ اسکے اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وجہ رابع مراد لا صلوٰۃ سے یا نفی جنس صلوٰۃ ہے یا نفی ایک نوع کی انواع صلوٰۃ سے ہر اول غیر جائز ہے کیونکہ صلوٰۃ مدرک فی الرکوع بالاجماع خارج ہے اس سے نیز بالاحادیث الدالة علی الخروج اور اگر عموم جنس مانا جاوے تو حدیث عام مخصوص منه البعض ہے بالاجماع وبالنصوص القطعیه والاخبار الصحیحه والآثار الصحیحه اور ثانی ہمکو مضر نہیں کیونکہ عدم صحۃ ایک نوع نماز کے مستلزم عدم صحت جمیع انواع نماز کو نہیں تاکہ مقتدی کے نماز کے حکم کو بھی شامل ہو وجہ خامس جب معنی حدیث کا لا صلوٰۃ صحیحة الا اذا کانت ملصقة بفاتحة الکتاب ہوا پس مراد الصاق سے الصاق فاتحہ بجمیع اجزاء نماز ہے کما فی قوله علیه السلام لا صلوٰۃ الا بطهور یا الصاق فاتحہ ایک جزء اجزاء نماز کے ساتھ ہر اول جائز نہیں کیونکہ فاتحہ بجمیع اجزائے نماز ملصق نہیں اور ثانی نیز خصم کو مفید نہیں اسلئے کہ حدیث بین تقدیر مجمل محتمل المعنی ہے کیونکہ معلوم نہیں کہ شارع نے کون جزء ارادہ کی ہے اول یا اوسط یا آخر تو عموم محکم کی ناسخ و مخصص ہونیکی صلاحیت نہیں رکھتی ہے کیونکہ مخصص مجمل ساقط فی نفسہ ہے اور عام اپنے قطعیہ عموم پر باقی ہے علاوہ اسکے الصاق فاتحہ کسی جزو نماز کے ساتھ مستلزم الصاق ہر رکعت نماز کو نہیں تو دعویٰ خصم بے دلیل قائم

نہوے اگر کہیں کہ منفرد اور امام کی نماز مین مقام فاتحہ متعین ہے تو مقتدی
کا بھی موضع فاتحہ نماز مین اسی موضع پر قیاس ہوگا تو ہم جواب بچند
وجوہ دیتے ہین اولاً قیاس کو تعیین افعال وارکان نماز مین مجال نہین
ثانیاً قیاس جب جائز ہے کہ نص مانع نہو وقد ورد فی الخبر الصحیح الذی
رواہ الائمۃ الخمسۃ الا الترمذی انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر
فکبروا واذا قرء فانصتوا واذا رکع فارکعوا واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ
فقولوا ربنا لک الحمد اس حدیث مین کیفیۃ اقتداء وایتمام کا بیان ہے کہ بعض
امور مین امر بالمشارکت ہے اور بعض مین امر بالسکوت اور بعض مین جواب
دینا تو معلوم ہوا کہ اقتدا ایک طریق پر نہین تو امام و مقتدی کی نماز مین جب
ایک طریق نہوا بلکہ افعال وارکان مین مختلف ہوئی تو تعیین مواضع افعال
وارکان مین قیاس احدہما کا دوسرے پر کسطرح جائز ہوگی ثالثاً شافعیون نے
بھی جب کوئی نص قوی ایجاب قرءۃ فاتحہ مقتدی وقت قرءت امام پر نہ پائے
تو قرءت فاتحہ کو سکتات امام مین اختیار کیا اور باوجود انکہ امام کا سکوت کرنا
تاکہ موتم قرءت کرلے مستلزم قلب موضوع ہے قیاس مذکور کو منع کرتا ہے
کیونکہ نماز منفرد وامام مین موضع فاتحہ کا نہین **وجہ ششم** جب معنی حدیث
کا لا صلاۃ صحیحۃ الا صلاۃ ملتصقۃ بفاتحۃ الکتاب ہوا تو خصم کو نافع نہین کیونکہ
التصاق الشیء بالشیء مستلزم نہین کہ دوسری شے پہلی شے کی جزو ہی ہو جیسا
مررت بزید مین باوجودیکہ مرور متکلم کے صفت اور قائم بموصوف ہو لان
الصاق العرض لا یکون الا بمعروضہ مگر مثال مذکور مین بواسطہ حرف باکے وہ معنی

الصاق کے لئے موضوع ہی غیر موصوف کیطرف کہ زید ہے وہ مرور نسبت ہوا
ہے بمعنی مررت بمکان یقرب سے زید تو ما نحن فیہ مین بھی اسطرح
ہے کیونکہ الصاق قرأت فاتحہ اگرچہ قاری کے ساتھ جو امام ہے ملصق ہے
لیکن مقتدی کے ساتھ الصاق فاتحہ بچند وجوہ ثابت ہی اولاً جبکہ صلوۃ مقتدی
نماز امام پر مبنی ہے تو دونون مین اتصال حکمی ہے جیسا کہ علۃ و معلول مین
اتصال ہے ثانیاً قرأت فاتحہ مقتدی سے اتصال رکھتا ہی جبکہ امام سے
سنتا ہے ثالثاً جبکہ ثابت ہوا کہ قرأت الامام لہ قرأت تو لازم ہوا کہ قرأت
امام و موتم دونون کے ساتھ ملصق ہو فثبت الالصاق بینہما اما جواب
اس حدیث سے لا صلوۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب متفق علیہ وفی روایۃ لمسلم لمن
لم یقرء بام القرآن فصاعداً بچند وجوہ ہے وجہ اول یہان نفی اصل نماز کی
ہے یا کمال نماز کے ہر شق اسیطرح ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے وجہ دوم
نفی صفت جنس کے ہی یا نفی صفت نوع کی تو ہر شق کا حکم وہی ہی جو سابق گذرا
وجہ سوم حدیث مذکور مین عند الخصم نیز عموم نہین تو ہمارے مذہب پر عموم
کسطرح ہوگا بلکہ حکم حدیث بظاہر مقتدی کو متناول نہین کیونکہ ایک روایہ مسلم
مین آیا ہے لا صلوۃ لمن لم یقرء بام القرآن فصاعداً اور ظاہر ہی کہ فصاعداً
انضمام سورت کی طرف اشارہ ہی پس اگر حکم فاتحہ عام ہی تو چاہئے کہ حکم سورۃ
بہی عام ہو لکن حکم سورہ بالاتفاق عام نہین فکذا حکم الفاتحۃ وہو المطلوب
واستخراج الاجوبۃ الاخری محول الی من کان لہ قلب او القی السمع وہو شہید
اما جواب اس حدیث سے لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوۃ لمن لم یقرء

بعض مین وجود ثابت ہو وجہ اول اس حدیث کو ابو داؤد ترمذی نے اس طرح
روایت کیا ہے عن عبادۃ بن الصامت قال کنا خلف النبی صلعم فی صلوٰۃ
الفجر فقرء فثقلت علیہ القرءۃ فلما فرغ قال لعلکم تقرؤن خلف امامکم
قلنا نعم یا رسول اللہ قال لا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب فانہ لا صلوٰۃ
لمن لم یقرء بھا اور اس اسناد مین محمد ابن اسحق ابن یسار واقع ہے فی التقریب
محمد بن اسحاق صدوق مدلس ورمی بالتشیع والقدر انتہی اور دوسری روایت
ابی داؤد مین اس طرح ہے وانا اقول ما لی ینازعنی القرآن فلا تقرؤا بشئ من
القرآن اذا جہرت الا بام القرآن وعند النسائی نحوہ اور اس اسناد مین
نافع ابن محمود ہے وہو مستور الحال کذا فی التقریب والمستور مجہول العدالۃ
اور صحت استدلال معلومیت عدالۃ پر ہے واما عدم قبول روایت محمد ابن
اسحاق فلانہ لیس بثقۃ ولانہ مدلس وقد اتی بالعنعنۃ وعنعنۃ المدلس مردودۃ بالاتفاق
اور بعض ثقات سے جو توثیق اسکی مروی ہے جبر تضعیف نہین کرتے
کیونکہ جرح وتعدیل اگر آپس مین متعارض ہون تو جرح مقدم ہے کذا فی کتب
القوم اور وہ جو حاکم اور دارقطنی اور ابن حبان سے محمد ابن اسحاق والی
حدیث کی تصحیح نقل کرتے ہین پس یہہ تصحیح خصم کے لئے ہرگز مفید نہین اسلئے کہ
ان تینون کی تصحیح قابل اعتبار نہین اما الحاکم پس معتبرین ثقات علماء فرماتے
ہین کہ حاکم تصحیح احادیث کے باب مین متساہل ہے اور ترجیح احادیث مین متعصب
ہے بہت احادیث صحیحہ کو صحیح لکھتا ہے اور بہتین حدیثین غیر معتبر کو ترجیح دیتا ہے
اور اسکی تصحیح پر جو مستدرک مین کی ہے مغرور مت ہو اس لئے ابن دحیہ نے

اسی کتاب مین کہا ہی کہ اہل حدیث پر واجب ہی کہ ابی عبد اللہ حاکم کے قول سے
اپنے کو بچا دین کیونکہ وہ کثیر الغلط ظاہر ہے اور بہت مقلدین اسکے اس امر سے
غافل ہیں اور منیر حاکم کے حق میں لکھا ہے کہ تصحیح حاکم کو کچھ اعتبار نہیں اسلئے کہ
جن احادیث کو کہ غیر صحیح ہین صحیح بتاتا ہے اور یہ کہتے ہین کہ حاکم کی تصحیح بیہقی
اور دارقطنی کی تصحیح سے کم ہے بلکہ حاکم کی تصحیح مثل تحسین ترمذی کے ہے اور کبھی
اس سے بھی ادون ہوتی ہی واما دارقطنی پس اسکی کتاب احادیث ضعیفہ اور منکرہ
اور شاذہ اور معللہ سے پر ہی جیسا مولوی عبد الحی نے زیلعی وغیرہ سے روایت
کیا ہی واما ابن حبان پس اسکی تصحیح حاکم کی تصحیح سے ادون ہی امام نووی نے
تقریب مین لکھا ہے ویقاربہ (ای صحیح الحاکم) صحیح ابی حاتم ابن حبان انتہی یہانتک
کہ ترمذی کی حسن اسکی صحیح کے برابر ہے اور نیز راوی مجہول الحال کے
حدیث اسکے نزدیک صحیح ہے پس کسطرح اسکی تصحیح لائق اعتبار ہو جبکہ بیہقی
اسکے راوی کا ضعف مبین ظاہر کر دیا ہے پس جرح مبین مقدم ہے تعدیل پر اگر کوئی شخص
کرے کہ قد اخرج البیہقی من طریق ابن اسحاق قال حدثنی مکحول عن محمود
بن ربیع عن عبادة وتابعہ زید بن واقد تو محمد ابن اسحق نے تصریح تحدیث
کے ساتھ کری ہے تو گمان تدلیس اوٹھ گیا سوا اسکے زید بن واقد بھی تابع
واقع ہوا امام ذہبی نے میزان الاعتدال مین اسکے حق مین کہا ہی والذی
یظہر لی ان محمد ابن اسحاق حسن الحدیث صالح الحال صدوق وما انفرد
بہ ففیہ نکارة فان فی حفظہ شیئا وقد احتج بہ ائمة انتہی تو یہان منفرد
نہین بلکہ زید ابن واقد اسکے ساتھ موافق ہے وقال الشیخ ابن الحسن فی

شرح نخبة الفكر ومتى توبع سيئ الحفظ بمعتبر بان يكون فوقه او مثله لا دونه وكذا المختلط الذي لم يتميز ما حدث به والمستور والاسناد المرسل وكذا المدلس اذا لم يعرف المحذوف منه صار حديثهم حسنا لا لذاته بل وصفه بذلك باعتبار المجموع من المتابع والتابع لان كل واحد منهم احتمل كون روايته صوابا او غير صواب على حد سواء فاذا جاءت من المعتبرين رواية موافقة لاحدهم رجح احد الجانبين من الاحتمالين المذكورين ودل ذلك على ان الحديث محفوظ فارتقى من درجة التوقف الى درجة القبول فهو منحط عن رتبة الحسن لذاته وربما توقف بعضهم عن اطلاق اسم الحسن عليه اذ يلزم من اطلاق الاسم عليه الاحتجاج به عند الفقهاء وهو محل الخلاف ولهذا وقع الاشارة في الحسن الذاتي انه المحتج به بعبارة توهم الحصر كذا نقل عنه انتهى توہم کہتے ہیں کہ وہ جو بیہقی نے محمد ابن اسحاق کی تصریح تحدیث کی ہے جبتلک کہ بیہقی کی کتاب دیکھ کر توثیق تمام سند کی بیہقی سے عبادہ بن صامت تک معلوم نہ کیجا دے تو مظنہ تدلیس رفع نہیں ہوتا اور تصحیح ایک جزو کی اسناد سے مستلزم تصحیح کل اسناد کی نہیں مع ان البیہقی رجل مشتبہ حاطب اللیل وشارب السیل لاعتبار الروایة ولا قار لها تیا قول دانا حبیب اللہ کہ تحدیث محمد ابن اسحاق کی تصریح کرنی نیز مفید احتجاج نہیں کیونکہ محمد ابن اسحاق نے اگرچہ مکحول سے تحدیث کی ہے لیکن محمود ابن ربیعہ سے بعن روایت کی ہے اور مدلس فوق الشیخ کو نیز ساقط کرتا ہے تو معنعن مدلس کا مظنہ مرتفع نہ ہوا قال السید السندی فی رسالته ربما یسقط المدلس

تیمنہ ولکن یسقط من بعدہ رجلاً ضعیفاً او مغفلاً انتہی اور زید ابن واقد
کی متابعت سے جواب دو طرح ہے اولاً مجموع متابع و متابع حسن لغیرہ ہی کو مفید
نہیں فلا یصح الاحتجاج بہ کیونکہ احتجاج حسن لغیرہ کے ساتھ مختلف فیہ ہے اگر
اور مختار عدم صحت احتجاج ہے کما یدل علیہ عبارۃ شرح نخبۃ المذکورہ عبارت
یہ ہے ولہذا اوقع الاشارۃ فی الحسن الذاتی انہ یحتج بہ بعبارۃ توہم الحصر کذا قال
انتہی وقد قال یحیی ابن معین ان الجملۃ الاستثنائیۃ فی ہذا الحدیث لیست
لیس بذلک ویؤیدہ ما قال الترمذی فی جامعہ بعد ہذا الحدیث وروی
ہذا الحدیث الزہری عن محمود ابن الربیع عن عبادۃ بن الصامت عن النبی صلعم
قال لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب وقال ہذا اصح انتہی تو اس روایہ کو
جو خالی ہے جملہ استثنائیہ سے اس روایت پر جو مشتمل ہے جملہ استثنائیہ پر ترجیح دی گئی
قوی ہے بروایۃ جملہ استثنائیہ کی مرجوحیۃ پر وہو المطلوب اور وہ جو ترمذی نے
کہا ہے ان حدیث عبادۃ حدیث حسن تو مراد اس سے حسن لغیرہ ہے نہ حسن لذاتہ
لما قلنا فلا یصح الاحتجاج بہ قطعاً ثانیاً زیلعی نے حدیث عبادہ کی تضعیف
امام احمد سے روایت کی ہے اور نیز معارض اسکے دوسری حدیث عبادہ سے
روایت کی ہے بلکہ ضعف اس حدیث کی ہے اسلئے کہ روایت ابوداؤد کی
اسناد اس حدیث سے صحیح ہے حیث قال حدیث عبادۃ ضعفہ احمد حیث
وایضاً روی عن عبادۃ ما یعارض ہذہ الروایۃ المذکورۃ فی ابی داؤد مما
یضعفہا لان اسنادہ صحیح من ہذہ ولفظہ ہکذا عن عبادۃ بن الصامت
انہ علیہ السلام قال لا یقرء احد منکم شیئاً من القرآن اذا جہرت بالقرآن

قال الدارقطنی رجاله کلهم ثقات ویشعر بضعفه ما قال احمد بن حنبل
ما سمعنا احدا من اهل الاسلام یقول ان الامام اذا جهر بالقرءة لا تجزی
صلوٰة من لم یقرء انتهی اقول یہہ کلام امام احمد کی شافعی کے قول جدید پر رد ہے
کہ یہہ احداث جدید ہی کوئی اہل اسلام سے اسکا قایل نہیں ویویده ما نقلنا الاجماع
علی ترک القرءت خلف الامام فلیتذکر مت‌رجم کہتا ہی کہ یہہ حدیث مذہب
خصم پر ہرگز لایق احتجاج نہیں کہ حدیث صحیح جسمین کسیکو کلام نہ ہو نص صریح
قطعی الدلالہ نہیں ایسی حدیث کے ساتھہ تمسک کرنا دیگرانرا نصیحت وخودرا
نصیحت پر عمل کرنا ہے قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الحیاء من الایمان انتہی
ثالثًا فی شرح نخبة الفکر فی بیان قراین الوضع منها ما یوجد من حال
المروی کان یکون مناقضا لنص القرآن او السنة المتواترة او الاجماع
القطعی وصریح العقل حیث لا یقبل شیئ من التاویل انتهی اقول اس
حدیث میں یہہ سب موجود ہیں اما کونه مناقضا لنص القرآن فلقوله تعالی اذا
قرء القرآن فاستمعوا له وانصتوا ولقوله تعالی فاقرءوا ما تیسر من القرآن
ولقوله تعالی فی صفات عباد الرحمن والذین اذا ذکروا بآیات ربهم لم یخروا
علیها صما وعمیانا ولقوله تعالی هذه تذکرة لمن کان له قلب او القی
السمع وهو شهید اما اس حدیث کا سنت متواترہ کے ساتھہ مناقض ہونا
اُن احادیث کثیرہ شہیرہ کے ساتھہ تعارض ہی کہ منع قرءت خلف الامام مین
تواتر معنوی کو پہنچی ہین واما کونه مناقضا للاجماع فلما ذکرنا مرارا اما کونه مناقضا قطعیًا
لصریح العقل بحیث لا یقبل شیئ من التاویل پس بیان اسکا یہہ ہی کہ امام پر

ثالثاً شرح نخبہ میں بیان قراین وضع میں سے بعضے ان قراین کے وہ ہیں کہ حال مروی پایا جاتا ہے جیساکہ وہ مروی نص قرآن یا سنت متواترہ یا اجماع قطعی یا صریح عقل کے مناقض ہو ایسے کہ کسی تاویل کو قبول نہ کرے

جہر قرأت مقتدی سے قرأت کا ثقیل ہونا اور اس ہی منازعہ قرآن بالقرآن
لازم آتا ہی اور وہ منہی عنہا ہی کما فی قولہ علیہ السلام مالی انازع القرآن
رواہ مالک والترمذی وغیرھما ایسا ہی مقتدی پر جہر قرأت امام پر تقدیر
قرأت فاتحہ ثقل لازم آئیگا خصوصاً کہ جب مقتدی باسماع قرأۃ مع حضور القلب
والالتفات الی الامام مامور ہی اور فرق تحکم ہی اور حدیث ناطق بالعبارۃ ہی کہ
منع قرأۃ کی علۃ ثقل قرأۃ و منازعۃ قرآن بالقرآن ہی تو جمیع صور قرأۃ مقتدی
مین یہ علت موجود ہی پس استثنا غیر صحیح ہے اور حدیث مع الا
موضوع ہے رابعاً حدیث دو وجہون سے منسوخ ہی اول وہ کہ ہمنے تاخیر
ناسخ نقل کیا دوم یہہ کہ ہم ناسخ مبیح ہی خامساً ہمنے کہا ہی کہ استثنا ہمارے
نزدیک حکم مسکوت عنہ مین ہی حکم کوئی ثابت نہین چہ جائیکہ ایجاب اگر کوئی
شبہ کرے کہ یہہ وجہ ابوداؤد و نسائی کے روایت مین ہوسکتی ہی فلا تقرؤا
بشئ من القرآن اذا جہرت الا بام القرآن لیکن ابوداؤد و ترمذی
کے روایت مین جاری نہین ہوسکتی لا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب فانہ
لا صلوۃ لمن لم یقرء بہا کیونکہ فانہ لا صلوۃ لمن لم یقرء بہا استثنا رحکم
کی تعلیل ہے تو استثنا اگرچہ کسی حکم پر حقیقۃ ناطق نہین لیکن بقرینہ فانہ لا صلوۃ
حکم اُس سے مستفاد ہی جواب یہ ہی کہ جب استثناء حکم پر ناطق نہوئی تو
تعلیل حکم کسطرح ہی کیونکہ تعلیل حکم فرع وجود حکم کے لئے ہے پس فانہ لا صلوۃ الخ
حکم مقدر کا بیان یا خبر مبتدا محذوف ہی وہ یہہ ہی واما حکم الفاتحۃ فانہ لا صلوۃ الخ
جو جواب لا صلوۃ لمن لم یقرء بام القرآن سے دیا گیا ہی وہی اسکا جواب ہی

سادساً اگر ہم تسلیم کرین کہ استثنا نفی سے ایجاب ہی اور بالعکس تو نفی تحریم قرأة فاتحہ الکتاب ثابت ہوگی اور نفی تحریم سے ثبوت ایجاب لازم نہین کیونکہ نقیض تحریم ایجاب و استحباب و اباحة و کراہة سے عام ہی علاوہ اسکے استثنا عن الشئی اسپر دال ہے کہ مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ کا حکم برابر نہین بلکہ انمین فرق ہی عام ازانکہ وہ فرق نفس حکم مین ہی یا قوة وضعف حکم مین ہی کما فی قولہ تعالی ما کان لمؤمن ان یقتل مومنا الا خطأ اگر نفی تحریم سے ثبوت ایجاب ہوتا تو لازم آتا کہ قتل خطا واجب ہو یا ہو وانکہ وہ بہی حرام ہی لیکن فرق کثیر حرمت قتل عمد اور قتل خطا مین ہی اور ثبوت اعم ثبوت اخص کو مستلزم نہین اگر کوئی شبہ کرے کہ فانہ لا صلوة لمن لم یقرء بہا سے استحباب مستفاد ہی ہم کہتے ہین کہ بچند ین وجوہ استحباب مستفاد نہین اما اولاً فلما مر فی الوجہ الرابع واما ثانیاً پس ازانکہ ممکن ہے کہ معنی لا تفعلوا الا بفاتحة الکتاب فانہ لا صلوة لمن لم یقرء بہا کا یہ ہو لا تقرؤا غیر فاتحة الکتاب لکن فاتحة الکتاب لا تدخل فی عموم ھذا الحکم لان حکمہا حکم غیرہا لیس علی السوابل لہا خصوصیة فان قرء تہا مخصوص بہا وحسنة علی الامام والمنفرد لیس حکم غیرہا من السور علی ھذا النمط تو استثنا اس پر دلالت کرتی ہی کہ حکم حرمت قرأت فاتحہ و غیر فاتحہ برابر نہین ہے بلکہ دونون مین من حیث الشدة والضعف فرق ہے لکن امر مطلق حرمت سے خالی نہین کما فی قولہ تعالی ما کان لمؤمن ان یقتل مومنا الا خطأ واما ثالثاً پس ازانکہ استحباب قرأة فاتحہ خلاف اجماع ہے تو خلاف اجماع پر معنی حدیث کا حمل کرنا جایز نہین *

سوال پنجم

آنحضرت یا باری تعالی کا کسی شخص معین کی تقلید یا امام کی ائمۂ اربعہ سے تقلید کرنی واجب کرنا

الجواب المبسوط نمهد اولاً ثلث مقدمات ثم نجیب بیانا بحیث یقطع عرق الاعضال و یمنع الوقوع فی معرض الضلال ۔

المقدمة الاولیٰ قضاء و افتاء بالاستقلال سوائے مجتہد کے کسکو جائز نہین بچندین وجوہ شرعیہ کہ جنکا منکر سوائے غبی مجنون کے کوئی نہین ۔

الوجه الاول قال الله تعالیٰ ولو ردوه الی الرسول والی اولی الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم فی البیضاوی ولو ردوه ولو ردوا ذلک الخبر الی الرسول والی اولی الامر منهم الی رأیه صلعم والی رأی کبار اصحابه البصراء بالامور او الامراء لعلمه علی ای وجه یذکره الذین یستنبطونه منهم یستخرجون تدابیرهم وانظارهم وقیل کانوا یسمعون اراجیف المنافقین فیذیعونها فیعود وبالاً علی المسلمین ولو ردوه الی الرسول والی اولی الامر منهم حتی سمعوه منهم وتعرفوا انه هل یذاع لعلم ذلک من هولاء الذین یستنبطونه من الرسول صلعم واولی الامر ای یستخرجون علمه من جهتهم واصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء الذی یخرج من البئر اول ما یحفر انتهی اس آیت سے چند امور مستفاد ہوتے ہین

امر اول علم بکنہ اخبار و احکام بعد الرد الی رسول اللہ و اولی الامر من الصحابہ
اسکے لئے حاصل ہوتا ہے کہ جسکو قوۃ استنباط و استخراج ہے اور عامی کے لئے
یہہ مرتبہ حاصل نہیں اور حکم عام جمیع اخبار و احکام شرعیہ کو متناول ہے کچھہ
انحصار اُن اخبار دن میں نہیں جو افواج مرسلہ جناب رسالتماب سے آتی تھی
اور ضعیف الرائی مسلمان انکو مشہور کرتے تھے اور اسمین مفسدہ ہوتا تہا۔
لان النص لا یختص بمورده علی ان الحکم یعم بعموم العلۃ **امر ثانی** رجوع
امور مختلفہ مین زمان صاحب شریعت مین جیسا کہ جناب رسول اللہ صلعم کیطرف
تہا ویسا ہی کبار صحابہ کیطرف تہا تو بعد انقراض و انقطاع زمان آنحضرت صلعم و صحابہ
مراجعۃ بسوی اولی الامر کس طرح جایز نہو جو کہتا ہے کہ رد و مراجعت بغیر آنحضرت
کے شرک فی النبوۃ ہے وہ سخت افترا کا بنانے والا ہے **امر ثالث** عوام
مین خبر و علم کا مشہور کرنا بغیر جانے مصلحت کے شہرت کرنا اُس علم و خبر کا ضایع
کرنا ہے بلکہ بسا اوقات مفسدہ و اختلال کے سبب واقع ہوتا ہے فان قیل قد
قال اللہ تعالے یا ایہا الذین امنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر
منکم فان تنازعتم فی شیٔ فردوہ الی اللہ و الرسول اس آیت مین اللہ تعالے
نے امر متنازع فیہ کا رد و خدا و رسول کیطرف فرمایا ہے نہ اولی الامر کیطرف قلنا
فی التفسیر البیضاوی یا ایہا الذین امنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول
واولی الامر منکم یرید بہم امراء المسلمین فی عہد رسول اللہ صلعم
وبعدہ ویندرج فیہم الخلفاء و القضاۃ و امراء السریۃ امر الناس
بطاعتہم بعد ما امرہم بالعدل تنبیہا علی ان وجوب طاعتہم ما دام

ما دامو اعلى الحق وقيل علماء الشرع لقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول
واولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فان تنازعتم انتم واولى
الامر منكم فى شيء من اصول الدين وهو يؤيد الوجه الاول اذ ليس للمقلد ان
ينازع المجتهد فى حكمه بخلاف المرؤس الا ان يقال الخطاب لاولى الامر
على طريقة الالتفات فردوه فراجعوا فيه الى الله الى كتابه والرسول
بالسوال عنه فى زمانه والمراجعة الى سنته بعده واستدل به منكر
القياس قال انه تعالى اوجب رد المختلف الى الكتاب والسنة دون القياس
واجيب بان رد المختلف الى المنصوص عليه انما يكون بالتمثيل والبناء
عليه وهو القياس ويؤيد ذلك الامر به بعد الامر بطاعة الله وطاعة
الرسول صلعم فانه يدل على ان الاحكام ثلثة مثبت بالكتاب مثبت
بالسنه ومثبت بالرد اليهما على وجه القياس انتهى اقول مراد رد
بسوى كتاب وسنت وقت تنازع ورد بسوى منصوصات ومنطوقات ہے
بغیر انکے بوجوه استخراج وحمل واستنباط کے مستفاد ہون ہے تو ثبوت احکام
شرعیہ مین تکلیف مالایطاق لازم آئیگی کیونکہ اکثر احکام شرعیہ ثابت بالقیاس
ہیں نص منطوق ہرگز انمین پائی نہین جاتے اور اگر مراد رد سے عام ہے شامل
دونون انواع رد کو خواہ منطوقات ومنصوصات کی طرف ہو خواہ اسکی
طرف جو ان سے بالبناء والتمثیل مستفاد ہے تو خطاب ان تنازعتم مین مجتہدین
قائسین کیطرف ہے نہ عوام کیطرف کیونکہ عوام کو قیاس و اجتہاد کی تکلیف دینی
تکلیف مالایطاق ہے پس متعین ہوا کہ فان تنازعتم مین خطاب مجتہدین ہے نہ عوام

الوجه الثانی قال معاذ بن جبل ان رسول الله صلعم لما بعثه الی الیمن
قال کیف تقضی اذا عرض لک قضاء قال اقضی بکتاب الله قال فان
لم تجد فی کتاب الله قال فبسنة رسول الله صلی الله علیه وسلم قال فان
لم تجد فی سنة رسول الله قال اجتهد برأیی ولا آلو قال فضرب رسول الله
علی صدره وقال الحمد لله الذی وفق رسول رسوله بما یرضی به رسول الله
رواه الترمذی وابوداؤد والدارمی اس حدیث کے منطوق سے ثابت ہوا کہ کتاب
وسنت کے ساتھ حکم کرنے والے جب ان دونوں میں حکم نہ پائینگے اجتہاد وقیاس کے
ساتھ حکم کرینگے لیکن غیر مجتہد اگر کتاب وسنت میں حکم نہ پائیگا تو قیاس
واجتہاد سے حکم نہیں کریگا تو نتیجہ نکلا کہ غیر مجتہد کتاب وسنت کے ساتھ حکم نہیں کریگا
لان رفع التالی ینتج رفع المقدم وهو المطلوب اس حدیث سے چند امور
مستفاد ہوئے اول حکم کرنیوالے کتاب وسنت کے ساتھ بالاستقلال سوائے مجتہد
کے کوئی نہیں امر ثانی حدیث بمنطوقہ دال ہے کہ احکام تین ہیں مثبت بالکتاب
ومثبت بالسنة ومثبت بالقیاس فی التلویح فان قلت الاجتهاد قد
یکون بغیر القیاس المتنازع فیه کالاستنباط من النصوص الخفیة
الدلالة او الحکم بالبراءة الاصلیة او القیاس المنصوص لعلة ولو سلم
فلا دلالة علی الجواز لغیر معاذ قلت الاستنباط بالنصوص مما یوجد
فی کتاب الله والسنة وکذا البراءة الاصلیة علی تقدیر تسلیم افضائها
الی الاجتهاد فلقوله تعالی قل لا اجد فیما اوحی الی محرما الآیة فبقی
القیاس هو مطلق فلو اقتصر علی منصوص العلة لما سکت الشارع لبقاء

كثير من الاحكام وهي التي تبنى على قياس غير منصوص العلة وحتى
ذلك لما قال انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص
وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة انتهى اگر كوئى شبہ
كرے كہ اہل سنت كے نزديك اصول چار ہين كتاب الله - سنت - اجماع - قياس
باوجود اسكے اجماع فوق القياس ہے حديث معاذ مين تمسك بالاجماع كيون
متروك ہوا ہم كہتے ہين قال العلامة الحلبي في حاشية التلويح قوله في
حديث معاذ فانه لم يذكر في حديث معاذ التمسك بالاجماع مع ان الاجماع
في كونه حجة فوق القياس لان الاجماع لم يكن حجة في حيات النبي صلعم
اذ لا اجماع حينئذ انتهى حاصل اسكا حديث معاذ مين اسلئے ترك اجماع كيا كہ زمانہ
حضرت صلعم مين اجماع نہ تہا امر ثالث جناب رسالت نے معاذ كو نہ فرمايا كہ جب كتاب
وسنت مين نہ ہو تو بوسيله خط وسفير ہمسے پوچھ لينا باوجود اسكے احكام وقتا فوقتا زمانہ
جناب حضرت مين نازل ہوتی تہی اور جناب رسالت ہر وقت انواع احكام كا
حكم فرماتے رہتے تھے اور كبہی ثانی ناسخ ہوتا تہا اسكا اشارہ ہو كہ جب مجتہد كا فيصلہ
واجتہاد موردی كسی حكم كے طرف ہو جاے گا حكم كرے اور منتظر استفسار كا صاحب
شريعت سے نہ ہو

الوجه الثالث عن عبد الله بن عمرو وابي هريرة قالا قال رسول الله صلعم
اذا حكم الحاكم فاجتهد واصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد واخطأ
فله اجر واحد متفق عليه وفي رواية لمسلم عن عمرو بن العاص انه سمع
رسول الله صلعم يقول اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا

حکم فاجتهد ثم اخطأ فلہ اجر واحد اس حدیث کے ساتھ استدلال دو وجہوں سے ہے وجہ اول الحاکم مین لام جنس کا ہے یا استغراق کا ہے کیونکہ عہد کے لئے کوئی قرینہ نہیں پس حکم ہر حاکم کے لئے عام ہوا اگر اصدار حکم شرعی مسئلہ شرعیہ مین مختص مجتہد نہ ہو تو معنی اذا حکم الحاکم فاجتهد کا اذا حکم الحاکم ای حاکم کان مجتہدا او غیرہ فاجتهد ولک الحاکم العام الذی کان مجتہدا او غیرہ ہوگا اور بطلان اسکا ظاہر ہے کیونکہ اجتہاد مجتہد کا شان ہے نہ غیر کا اور اگر اصدار حکم شرعی مختص مجتہد ہے کما یدل علیہ تقیید بقید فاجتهد تو حکم شرعی بالاستقلال سے بغیر اعتماد کے کسی اور مجتہد کے رائی پر سوائے مجتہد کے دوسرے کے لئے جایز نہ ہوگا اور مقلد کو حاکم بالاستقلال کہنا جایز نہ ہوگا بلکہ ناقل حکم ہے قال النووی فی شرح هذا الحدیث قال العلماء اجمع المسلمون علی ان هذا الحدیث فی حاکم عالم اهل للحکم ان اصاب فلہ اجران اجر باجتهادہ واجر باصابتہ وان اخطأ فلہ اجر باجتهادہ وفی الحدیث محذوف تقدیرہ اذا اراد الحاکم فاجتهد قالوا فاما من لیس باهل للحکم فلا یحل لہ الحکم فان حکم فلا اجر لہ بل هو آثم فلا ینفذ حکمہ سواء وافق الحق ام لا لان اصابتہ اتفاقیۃ لیست صادرۃ عن اصل شرعی فهو عاص فی جمیع احکامہ سواء وافق الصواب ام لا وهی مردودۃ کلها ولا یعذر فی شی من ذلک وقد جاء فی الحدیث فی السنن القضاۃ ثلثۃ قاض فی الجنۃ واثنان فی النار قاض عرف الحق فقضی بہ فهو فی الجنۃ وقاض عرف الحق فقضی بخلافہ فهو فی النار وقاض قضی علی جهل فهو فی النار انتهی قال المولوی عبد الحکیم فی حاشیۃ الخیالی فثبت تحصیل الیقین من الادلۃ مختص بالمجتهد فانا

بلکہ مقلد کے حق میں برخلاف اسکے اجماع ہوا ہے ۱۲

بالاجماع بوجوب العمل فی حقه بخلاف المقلد بل ینفذ فی حقه علی خلافه انتہی

وجہ ثانی آنحضرت صلعم نے دو اجر کا حصول اصابت پر جو مرتب ہو اجتہاد پر مرتب
فرمایا اور ایک اجر کا حصول خطا پر جو مرتب ہو اجتہاد پر مرتب فرمایا اگر حصول دو یا
ایک اجر کا خصائص اجتہاد سے نہ ہوتا تو ایک یا دو اجر کا اصابت و خطا پر جو اجتہاد میں
مرتب ہیں کسطرح مرتب فرماتے اگر کوئی شبہ کرے کہ لا نسلم کہ ایک یا دو اجر کا حصول
خصائص اجتہاد سے ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک تخصیص بالوصف نفی الحکم
عما عداہ پر دال نہیں جواب دو وجہوں سے ہے وجہ اول غیر مجتہد کے لئے ثواب
نہ ہونا بواسطہ تخصیص نہیں بلکہ بنا بر عدم علت ہے پس عدم حکم عدم اصلی ہے نہ عدم
شرعی فی التوضیح ونحن نقول ایضا بعدم الحکم ای عند عدم الوصف لکن
بناء علی عدم العلة فیکون عدم الحکم عدما اصلیا لا حکما شرعیا لانه
علة لعدمه اعنی لا بناء علی ان عدم الوصف علة لعدم الحکم عند عدم
الوصف انتہی وجہ ثانی ایک یا دو اجر کا ہونا بیان شارع سے معلوم ہوا ہے
حالانکہ شارع غیر مجتہد کی اجریت سے حالت اصابت و خطا میں ساکت ہے باوجودیکہ
اول حاکم مطلق کا حال بیان کیا کہ اذا حکم الحاکم کہا بعد ازاں مطلق حاکم کی بیان
حال سے ایک فرد حاکم کیطرف انتقال کیا کہ فاجتہد فرمایا پھر حکم صواب و خطا
نہ مطلق حکم پر بلکہ اجتہاد پر مرتب کیا اور فرمایا ثم اصاب فله اجران واذا حکم
فاجتهد ثم اخطا فله اجر واحد پس تخصیص بالوصف بیان عموم کے مقام میں
نفی حکم عما عداہ پر دال ہے لیکن اس باعث سے نہیں کہ ان التخصیص عندنا دال
علی نفی الحکم عما عداہ بلکہ اس سبب سے کہ ان السکوت فی موضع الحاجة بیان

لنفی الحکم عن المسکوت عنہ یہہ مفہوم مخالف پر عمل کرنا نہین بلکہ منطوق و بیان کی استفادہ پر عمل کرنا ہی لان السکوت فی معرض البیان بیان اور یہہ ہمارے نزدیک حجت ہے کما قال صاحب التوضیح ولا یلزم علینا امۃ ولدت ثلثۃ فی بطون مختلفۃ فقال المولی الاکبر منی فانہ نفی الاخیرین فان ہذا لیس لتخصیص ہذا دلیل علی قولہ والاولین سوالمعنی ان کونہ نفیا للاخیرین لیس لاجل ان التخصیص دال علی نفی الحکم عما عداہ بل لان السکوت فی موضع الحاجۃ بیان فانہ یحتاج الی البیان ای الی الدعوۃ لوکان الولد منہ فلما سکت عن الدعوۃ یکون بیانا بانہ لیس منہ انتہی اگر کوئی کہے کہ کیا نکتہ ہی کہ انحضرت نے ناکو کہ موضوع تعقیب بلا مہلت کو لئی ہی فاجتہد پر داخل فرمایا اور ثم کو کہ موضوع تعقیب مع التراخی کے لئے ہی ثم اصاب ثم اخطأ پر داخل کیا ہم کہتے ہین اسین اشارہ ہی کہ اجتہاد مجتہد پیچھے ارادہ حکم کے واجب ہے اما وقوع صواب و خطا اسکی رائے مین دلیل کے ترتیب مقدمات کے بعد ہی تو ترکیب دلیل اثبات مسایل فقہ بشکل اول کے ساتھ اسطرح ہے ہذا الحکم ثابت لانہ حکم ہذا شانہ وہذا الفعل صادر من مکلف ہذا شانہ ولم یوجد العوارض المانعۃ من ثبوت ہذا الحکم ویدل علی ثبوت ہذا الحکم قیاس ہذا شانہ یہہ صغری ہے اور کبری یہہ ہی وکل حکم موصوف بالصفات المذکورۃ یدل علی ثبوتہ القیاس فہو ثابت فہذہ القضیۃ ثابتۃ اور یہہ قضیہ اخیر مسایل اصول فقہ سے ہی اور بطریق ملازمہ اسطرح ہی گو کلما وجد قیاس موصوف بہذہ الصفات دال علی حکم موصوف بہذہ الصفات ثبت ذلک الحکم لکنہ وجد قیاس موصوف بہذہ الصفات دال علی حکم موصوف بہذہ الصفات فثبت ذلک الحکم جبتک کہ ترتیب مقدمات و رعایت شرائط صحت مقدمات من حیث المادۃ والصورۃ نہین کیا جاتا صحت انتاج کی پائی نہین جاتی تو اخذ

[illegible]
اگر اسکا علم ہوتا جبکہ وہ کرے ... اسکا ... نہین ۱۲

حاکم کے واسطے صرف زبان ترتیب مقدمات ورعایۃ شرائط وضوابط کرلئے
ضرور ہو الہذا کلمہ ثم کو کہ تراخی کے واسطے موضوع ہو ثم اصاب ثم اخطاء پر نقل کیا
اگر کوئی کہے کہ کیا نکتہ ہے کہ حدیث معاذ میں حکم کے نہ ہونیکے وقت
تمسک بالاجتہاد کا ذکر کیا اور اس حدیث میں مجرد ارادۃ حکم اجتہاد کا مطلقاً
فرمایا ہم کہتے ہیں کہ حدیث معاذ میں اجتہاد بالرای کا کہ وہ اجتہاد مقید ہے
جو قیاس میں متحقق ہوتا ہی ذکر ہے اور بلاشک تمسک ایسے اجتہاد کے ساتھ موخر
ہے تمسک بالقرآن وحدیث سے اور اس حدیث میں اجتہاد مطلق بغیر تقیید
بالرای واقع ہے وقد علمت انہ لابد فی کل حکم من ترتیب الاصول
والمقدمات لانہ لایصح التمسک بالمنصوص القطعی فضلا عن غیر النص
الظنی الا بعد انضمام مقدمات الاصول کما فی قولہ تعالی اقیموا الصلوٰۃ
فانہ لایصح التمسک بہ علی فرضیۃ الصلوٰۃ الا بان یقال ہذا امر وکل
امر للوجوب فہذا للوجوب فمتی لم یعلم صحۃ الصغری وکلیۃ الکبری
لایصح الانتاج فافہم فانہ ینفعک فی کثیر من المواضع اس حدیث سے دو امر
مستفاد ہیں امر اول حاکم بالاستقلال سوائے مجتہد اور کوئی نہیں امر ثانی حدیث
دال ہے کہ ہر مجتہد مصیب نہیں بلکہ بعضے مصیب اور بعضے مخطی ہیں اختلاف کے وقت
کما ہو مذہب اہل السنۃ والجماعۃ قال بحر العلوم فی حاشیۃ المسلم فمن اصاب فلہ
اجران اجر الاجتہاد واجر الاصابۃ ولا وجہ لہذا الاجر الا الرحمۃ والمنۃ الا
لان اصابتہ لیس بفعل مقدور لانا ما المقدور لہ بذل الجہد فان اتفق
ان یودی نظرہ الی مقدمات مناسبۃ لہ اصابہ لکن النص دل علی انہ لہ

اجرین فیجب القبول ومن اخطاء فله اجر واحد لامتثال امره لاجتهاد وبذل
الوسع ولا اجر بمقابلة الخطاء فان الخطاء وان لم یکن مواخذ به الا انه لا
یجب الاجر علیه وهذا معنی قول الحنفیه ان المجتهد مصیب ابتداء ای یاجر
بفعله ومخطی انتهاء وهذا هو الصحیح عند الاربعة ای کون الحق واحدا انتهی

الوجه الرابع عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلعم نضر الله عبدا سمع
مقالتی فحفظها ووعاها واداها فرب حامل فقه غیر فقیه ورب
حامل فقه الی من هو افقه منه رواه الشافعی والبیهقی فی المدخل ورواه
احمد والترمذی وابوداؤد وابن ماجه والدارمی عن زید بن ثابت وعن ابن
مسعود قال سمعت رسول الله صلعم یقول نضر الله امرأ فبلغه کما سمعه
فرب مبلغ اوعی له من سامع رواه الترمذی وابن ماجه ورواه الدارمی عن
ابی الدرداء وفی المرقاة قوله نضر الله النضرة الحسن والرونق یتعدی ولا
یتعدی وروی مخففا ومثقلا قال النووی التشدید اکثر والمعنی خصه الله
تعالی بالبهجة والسرور انتهی اقول آنحضرت صلعم نے حصول بہجۃ وسرور
کی دعا اس شخص کے واسطے کی جس نے آنحضرت کا قول سنکر یاد کیا اور فقیہہ
یا افقہ کی طرف ادا کیا اور جملہ دعائیہ کی تعلیل یہہ فرمائی فرب حامل فقہ غیر فقیہ
ورب حامل الی من هو افقه منه یعنی میں حافظ وواعی کیواسطے اسلئے دعا کرتا ہون
کہ بہت لوگ حاملان حدیث غیر عالم بالحدیث ہین وہ علم جس پر اخذ احکام اور تمیز
بین الحلال والحرام مرتب ہو یا وہ بہی عالم ہین لیکن سامع ومودی الیہ ان حاملوں
سے افقہ واعلم ہین پس جسکہ حاملان احادیث پہنچانے حدیث کے لئے آنحضرت صلعم

نقیہ یا انقہ کیطرف وسایل وبواعث ہوئی اور جنکی طرف پہنچا یا ہی وہ مدرک
حقایق احکام اور مطلع وجوہ وعلل خفیہ خطابات الٰہیہ کے ہین یہ لوگ بباعث
وسیلہ ہونے کے مستحق دعائی حضرت رسالت صلعم کے ہوئے لان الدال علی
الخیر کفاعلہ **اِتمامُ النقیب** جناب رسالتمآب صلعم نے اپنی حدیث
کو فقہ فرمایا اور اُن راویون کو کہ جو احادیث کی کنہ حقایق کے مدرک نہین جیسے
حامل اسفار یا اُس حامل کے ساتھہ کہ اپنی بار کی حقیقت سے واقف نہین تشبیہ
دی پس حدیث کا فقہ ہونا یا باعتبار لفظ کے ہی یا باعتبار معنی کے جو ظاہر عبارت سے
سمجھا جاتا ہے یا باعتبار اُن معانی کے جو بواطن اشارات سے مستنبط ہوتے ہین
بنا بر اول ہر متلفظ بالحدیث کا فقیہ ہونا لازم آتا ہے لان قیام المبدء علیہ اللازم
وہو باطل لقولہ رب حامل فقہ غیر فقیہ بنا بر ثانی جمیع رواۃ صحابہ کا فقہا ہونا
لازم آتا ہے کیونکہ زبان عرب کو بلا معونت کسب جانتے تھے و باوجود آن
حضرت رسالت مین حاضر رہکر رموز دلالت کو مستفسر رہتے تھے و بطلانہ ایضا لقولہ
عن قولہ رب حامل فقہ غیر فقیہ بنا بر ثالث مطلوب حاصل ہے پس ثابت ہوا کہ
علم حدیث جو معتبر ہے اُسی شخص کو حاصل ہی کہ بواطن اشارات جانتا ہی یہ اسکو
کہ شل عابر سبیل معبر عبارات ہی گذرتا ہے اگر کوئی شبہ کرے کہ علم مطلق و فقہ مین
فرق کثیر ہے کیونکہ اسمین نسبت عموم خصوص مطلق ہی ہر فقیہ عالم ہی ولا عکس اور
نفی فقاہت سے نفی علم مطلق نہین ہوتا لان نفی الخاص لا یستلزم لنفی العام تو
کہتے ہین کہ آنحضرت صلعم نے اپنی حدیث کو فقہ فرمایا اور حا[illegible]
فقہ کہا جب ہر حدیث فقہ ہی تو علم بالحدیث عین علم بالفقہ ہے ورنہ لازم آئیگا

کہ حضرت کی کل حدیث فقہ نہ ہوا اور علم بالفقہ مستلزم ہو اسکا کہ اسکے عالم کو فقیہ کہا
جاوے لان قیام المبدء علة للحمل اور کلام ہماری مطلق علم مین نہین بلکہ اس
علم بالحدیث میں ہے جو کہ اخذ احکام مین معتبر ہے اور وہ علم ہے کہ جسکی باعث اسکے
عالم کو فقیہ کہا جاتا ہے لہذا آنحضرت نے اپنی حدیث کی تعبیر فقہ کے ساتھہ کی
تاکہ اشارہ ہووے کہ میری باتون کا مدرک فقیہ ہوتا ہے ومن لا یکون فقیہا لا اعتبار
لفہمہ فان قیل روی عن ابی الدردا قال سئل رسول اللہ صلعم ما حد العلم
الذی اذا بلغہ الرجل کان فقیہا فقال رسول اللہ صلعم من حفظ علی امتی
اربعین حدیثا فی امر دینہا بعثہ اللہ فقیہا وکنت لہ یوم القیمة شافعا
وشہیدا رواہ البیہقی فی شعب الایمان تبا اور اس حدیث سے یہ ہے کہ چالیس
حدیثون کا حافظ فقیہہ ہے وہو معارض لما مہدتم قلنا فی المرقاة قولہ من حفظ
علی امتی ای شفقة علیہم او لاجل انتفاعہم قال النووی المراد بالحفظ
نقل الاحادیث الاربعین الی المسلمین وان لم یحفظہا ولا عرف معناہا
ہذا حقیقة معناہ وبہ یحصل انتفاع المسلمین لا بحفظہا ما المنقل الیہم
اقول فی قولہ ولا عرف معناہا نظر لانہ لا یلایم المقام الذی ہو مدح العلم
اذ الفقہ ہو العلم بالشئ والفہم لہ وغلب علی علم الدین لشرفہ والا فالحامل
غیر فقیہ کما ورد فی الحدیث انتہی اقول یہ اشارہ اس حدیث کی طرف ہے
رب حامل فقہ غیر فقیہ علاوہ میں کہتا ہوں کہ چالیس کے حافظ کو زمرہ
فقہا میں اٹھانا فقیہ حقیقی ہونے پر دال نہیں بلکہ فقہا کے تابع ہونے پر
دال ہے ورنہ آنحضرت اسیقدر فرماتے من حفظ علی امتی اربعین حدیثا

فی موردہا اور بعث اللہ فقیہا زیادہ نہ فرمائے اور کسی فرد خاص میں انحصار تمام نہیں اسکو کہ مبعوث اُس فرد کے افراد حقیقیہ سے ہوئے ورنہ لازم آئیگا کہ ہر ایک طالب علم دین افراد انبیاء سے حقیقۃ ہو اور بطلان تالی کا بیان تو غنی ہے الملازمہ فلما قال منلہم من جاءہ الموت وھو یطلب العلم لیحیی بہ الاسلام فبینہ وبین النبیین درجۃ واحدۃ فی الجنۃ رواہ الدارمی اس حدیث جو موضع استدلال مین مذکور ہے چند امور مستفاد ہین اول عالم با حدیث جو اخذ احکام مین وہ علم معتبر ہے سوائے مجتہد کے اور کوئی نہین ثانی بہت صحابہ باوجود انکہ مشرف بشرف صحبت سید الانبیاء اور زبان عرب عرباء سے واقف اور تتبع لغات سے مستغنی تھے فقہا و مجتہدین نتھے اور بعد اُن کے تابعین اور تبع تابعین فقاہت و اجتہاد مین اُن سے افضل تھے منشا اسکا یہی ہے کہ انہین معنی فقاہت اور شرائط اجتہاد متحقق نتھے اور تابعین اور من بعدہم مین یہہ سب امور موجود تھے اگر کوئی معنی اجتہاد اور شرائط اور حکم مترتب علیہ اجتہاد کا پوچھے ہم کہتے ہیں الاجتہاد بذل الفقیہ الوسع فی معرفتہ حکم شرعی او فی الظن بحکم شرعی ھکذا فی التلویح قال صدر الشریعۃ فی التوضیح شرطہ ان یحوی علم الکتاب بمعانیہ لغۃ وشرعا واقسامہ المذکورۃ وعلم السنۃ متنا وسندا ووجوہ القیاس کما ذکرنا وحکمہ غلبۃ الظن علی احتمال الخطاء انتہی قال العلامۃ الچلپی فی حاشیۃ التلویح قد یقال الصواب ان الاجتہاد غیر متجزئ لما مر فی حد الفقہ ھو الذی لہ ملکۃ الاستنباط فی الکل وانما المقلد یجوز ان یعلم بعض الاحکام من الادلۃ والتحقیق ان

الاجتهاد الذی من الصفات کالبلاغة وسایر العلوم التی هی عبارة عن الملکات
وکما ان الشخص اذا قدر علی تطبیق فرد من الکلام بل نوع منه شکر او شکایة
او مدح او ذم علی مقتضی الحال لا یکون بلیغا ویجعل قصده للخواص
لمزایا بمنزلة العدم بل یجب ان یکون له ملکة یقتدر بها علی تطبیق کل کلام
علی مقتضی الحال حتی یعتبر قصده ایاها فکذلک الاجتهاد فیکون المجتهد
من له ملکة یقتدر بها علی استنباط کل حکم شرعی فرعی عن دلیله ولا ینافی
ذلک صدور لا ادری من المجتهد لما عرف انتهی یہ اشارہ ہے اسکی طرف
جو علامہ نے حدیقہ میں تحقیق فرمایا ہے حیث قال لا نسلم ان عدم تیسیر
بعض الاحکام لبعض الفقهاء او الخطاء فی الاجتهاد ینافی التهیؤ بالمعنی
المذکور لجواز ان یکون ذلک لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة
الوهم للعقل ومشاکلة الحق الباطل ونحو ذلک ولا نسلم ان شیئا
من الاحکام التی لم یرد بها نص ولا اجماع یکون بحیث لا مساغ فیه
للاجتهاد یدل علیه حدیث معاذ حیث اعتمد علی الاجتهاد برائه
فیما لا یجد فیه النص ولم یقل للنبی فان لم یکن محلا للاجتهاد ولا نسلم
ان لا دلالة للفظ العلم علی التهیؤ المخصوص فان معناه ملکة یقتدر
بها علی ادراک جزئیات الاحکام واطلاق العلم علیها شائع ذایع
فی العرف کقولهم فی تعریف العلوم علم کذا وکذا فان المحققین علی ان المراد
به هذه الملکة ویقال لها الصناعة لانفس الادراک وکقولهم وجه الشبه
بین العلم والحیوة جهتا ادراک انتهی اقول اسپر دلیل کہ آزاد مجتہدین میں

اجتہاد متحد نہیں قول آنحضرت صلعم سے قریب حامل فقہ الی من ہو افقہ منہ سلے کر
یہ دال ہے کہ فقہ کلی شکک ہو کر شدۃ وضعف باعتبار اختلاف مراتب مجتہدین
من حیث حصول الملکات الکمالیہ قبول کرتا ہے اور چونکہ حصول مراتب کمالیہ
مرہون بابدی الشروط یا موقوف بر اکتساب نہیں بلکہ محض فضل واعطای جناب الٰہی
ہے لہذا بیان حد وتعیین مراتب اجتہاد سے اعراض فرما کر اسپر اکتفا کیا گیا کہ
کہ استحفاظ احادیث ومعانی ظاہر سے فقاہت حاصل نہیں ہوتی اور یہ کہا گیا
من حیث الشدۃ والضعف یا من حیث الکمال والنقصان مختلف بین نظرا الی
حد المجتہدین لہ ملکۃ یقتدر بہا علی استنباط کل حکم شرعی فرعی عن دلیلہ اور یہ معنی
افراد مجتہدین میں صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین میں متحقق ہے اگر صحابہ کو مستثنا
کیا جاوے تو اجتہاد وشروط وشرائط مذکورہ اجتہادات صحابہ پر صادق نہ آئی
بلکہ تابعین وغیرہ کے اجتہادات پر صادق آئیگا فافہم ثالث جملہ الفاظ و
کلمات مسموعہ آنحضرت صلعم سے یا دہوں بغیر تغیر وتبدیل کے نقل حدیث میں
روایہ کرنے چاہئیں اور سوائے اسکے نقل بالمعنی جائز نہیں جیساکہ یہ مختار بعض المحدثین
کا ہے فی التوضیح واما التبلیغ فانہ لا یجوز عند بعض اہل الحدیث النقل
بالمعنی لقولہ علیہ السلام نضر اللہ امرأ ای نعم اللہ سمع منا مقالتہ فوعاہا
وادّاہا کما سمعہا ولانہ مخصوص بجوامع الکلم وعند عامۃ العلماء
یجوز ولاشک ان العزیمۃ ہو الاول والتبرک بلفظہ علیہ السلام اولی لکن اذا
ضبط المعنی ونسی اللفظ فالضرورۃ داعیۃ الی ما ذکرنا اسقی فی التلویح
قولہ لقولہ علیہ السلام نضر اللہ امرأ الحدیث اجیب بان النقل بالمعنی من غیر

تغییر اداء کما سمع ولو بسلم فلا دلالة فی الحدیث علی عدم الجواز غایة
انہ دعاء للناقل باللفظ لکونہ افضل انتہی وتعقب علیہ العلامة الحلبی فقال
قیل الجواب لیس بمرضی لان المسموع ہو اللفظ لا المعنی فلا نسلم ان
النقل بالمعنی اداء کما سمع غایتہ انہ یکون اداء لمعنی ما سمع بعبارة مغایرة
لما سمع فلا یکون کما سمع واما قولہ ولو یسلم فیمکن ان یجاب عنہ من جہتہم
بان الحدیث دل علی افضلیة النقل کما سمع وترک الافضل المؤدی الی
ترک الواجب وہو ما فی عبارتہم مما لا یؤدی بغیرہ لا یجوز انتہی رابع
اجتہاد وفقاہت کے کلی شکک ہونے پر حدیث بمنطوقہ دال ہے اور تشکیک
اس مقام میں منحصر ہے اشدیت واضعفیت اصابت میں اور اشدیت اصابت مستلزم ہے اضعفیت خطا
کو اور اضعفیت اصابت مستلزم ہے اشدیت خطا کو پس یہ کہنا کہ مجتہدین اصابت وخطا
میں سب برابر ہیں صحیح نہیں کیونکہ مخبر صادق کی خبر سے معلوم ہوا کہ رجحان صحابہ
باعتبار افقہ واعلم کے ہے فافہم واستحضر پنجم خامس حکم فقاہت واجتہاد غلبہ ظن کا
احتمال خطا پر ہے اگر یہہ حکم فقاہت واجتہاد پر مرتب نہ ہوتا تو مجتہد اور غیر مجتہد میں
امر علی السویہ ہوتا وہو باطل ومستلزم الباطل باطل

الوجہ الخامس عن جندب قال قال رسول اللہ صلعم من قال فی القرآن
برأیہ فاصاب فقد اخطأ رواہ الترمذی وابو داؤد وعن ابن عباس قال
قال رسول اللہ صلعم من قال فی القرآن برأیہ فلیتبوأ مقعدہ من النار
وفی روایة من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعدہ من النار
رواہ الترمذی فی المرقاة قولہ من قال فی القرآن برأیہ ای من تکلم

فی معناہ او فی فن ثم من تلقاء نفسہ من غیر تتبع اقوال الائمۃ من
اہل اللغۃ العربیۃ المطابقۃ للقواعد الشرعیۃ بل بحسب ما یقتضیہ عقلہ
وھو مما یتوقف علی النقل بانہ لا مجال للعقل فیہ کاسباب النزول والناسخ
والمنسوخ وما یتعلق بالقصص والاحکام او بحسب ما یقتضیہ ظاہر النقل
وھو مما یتوقف علی العقل کالمتشابہات التی اخذ المجسمۃ بظواہرھا
واعرضوا عن استحالۃ ذلک فی العقول او بحسب ما یقتضیہ بعض العلوم
الالٰہیۃ مع عدم معرفتہ بسنتہا وبالعلوم الشرعیۃ فیما یحتاج لذلک
انتھی اقول توضیح مقام اگر مراد منع تفسیر بالرائی سے یا منع مطلق ہے کہ ہرآیت
کی تفسیر میں من حیث اللغۃ والنحو والادب ومحاورات العرب والبلاغۃ وغیرھا
من العلوم العربیۃ الشرعیۃ آنحضرت صلعم سے نقل واجب ہو تو یہ باطل ہے کیونکہ
آنحضرت صلعم سے قواعد علوم مطلقاً منقول نہیں ہیں چہ جائیکہ فاسدہ ثانیاً
یا اس طرح منع ہے کہ بغیر قواعد علوم عربیہ شرعیہ مدونہ جو ائمہ فنون سے منقول ہیں
تفسیر کریں اور ظاہر ہے کہ تدوین علوم عربیہ شرعیہ نہ آنحضرت اور نہ صحابہ کے
زمانہ میں ہوا ہے پس کس طرح ہو سکتا ہے کہ صحابہ کو مخاطب کر کے یہ حکم دیا ہے
کیونکہ انکو رجوع بسوئے قواعد من حیث مطالعہ کتب تھا تاکہ کتب علوم میں امعان
نظر اور ائمہ لغت ونحو وبلاغت وغیرہم کے تتبع اقوال کے استحضار وسائل واستنباط
دلائل کرتے اور یا مراد منع سے یہ ہے کہ بغیر حصول ملکہ اجتہاد قرآن سے استخراج
احکام نہ کریں اور ملکہ اجتہاد وصفائی قلب ایسا امر ہے کہ صاحبان اس ملکہ کو قواعد
علوم شرعیہ پر بغیر اکتساب فنون کے اطلاع کر دیتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ واللہ منہم

جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا اور یہی شق حق ہے اگر کوئی کہے کہ یہان
ایک اور احتمال ہے کہ جن امرون مین عقل کو مجال نہین جیسا اسباب نزول
اور ناسخ و منسوخ اور وہ جو قصص و احکام سے تعلق ہے انمین تفسیر بالرأے
منع ہے تو اس سے لازم نہین کہ جنمین عقل کو مجال ہو انکی تفسیر بھی منع ہو
اس منع سے تخصیص تفسیر بالمجتہد مستفاد نہین ہم کہتے ہین کہ من قال فے القرآن
برایه فاصاب فقد اخطأ عام شامل ہے جمیع تفاسیر قرآن کو اور حمل عام عام
پر بہتر ہے خاص پر حمل کرنے سے اگر کوئی شبہ کرے کہ حدیث مذکور تمہارے نزدیک
بھی مخصوص ہے اسلئے کہ ائمہ مجتہدین اس وعید شدید سے خارج ہین جواب اسکا یہ ہے کہ قیاس
مجتہد مظہر احکام ہے نہ مثبت اور مجتہد اپنے صواب و خطا پر ماجور ہے لہذا اجماع اسپر
منعقد ہے ان کل ما هو مظنون المجتهد حکم الله قطعا فی حقه جو حکم کہ مجتہد
اپنے رای و قیاس سے نکالتا ہے غیر حکم اللہ نہین بلکہ اُسکے قیاس اُسکے حق مین کالوحی
ہے پس معنی حدیث یہ ہوا من قال فے القرآن برایه فقط من غیر ان یکون حکم رایه
وقیاسه مستندا الی الله تعالی فاصاب فقد اخطأ اگر کوئی کہے قید احکام اس قول مین
من قال فے القرآن ای فے احکام القرآن کیون زیادہ کیا ہم کہتے ہین عن ابی هریرة
قال قال رسول الله صلعم اعربوا القرآن واتبعوا غرائبه وغرائبه فرائضه
وحدوده رواه البیهقی فی شعب الایمان فی اللمعات اعربوا القرآن ای بینوا
معانیه واظهروها والاعراب الابانة والافصاح وهذا یشترك فیه جمیع
من یعرف لسان العرب انتهی اس سے معلوم ہوا کہ شارع نے تفسیر کرنے کی
ہر ایک عارف زبان عرب کو اجازت دی ہے اور فرمایا کہ اظہار معانی بوضاحت

له الی آخره یعنی روایت کیا فرمایا رسول اللہ صلعم نے اعراب کرو قرآن کو اور غرایب قرآن کی تتبع کرو اور غرایب قرآن فرائض و حدود قرآن ہین روایت کیا اسکو بیہقی نے شعب الایمان مین ۱۲
مه لمعات مین ہے معنی یہ ہے کہ بیان کرو اور ظاہر کرو قرآن کے معانی کو ... انتہی ۱۲

بیان کرے اور جب شارع سے تفسیر کی اجازت ہوئی تو حمل کا امر آنحضرت آپکے ملاحظہ
پر حمل کرنا صحیح نہیں اما استخراج احکام فقہا و مجتہدین سے مختص ہیں اور اکثر حضرت
مین زیادہ احکام کیا علاوہ اسکے علم اسباب نزول و ناسخ و منسوخ و متعلق و متعلق الاحکام
سوائے مجتہد کے اور کو ممکن نہیں تقریر یہ ان انواع الدلالات عند اہل الاصول
عبارة النص وهي عبارة عن الدلالة على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى
عين الموضوع له او جزئيه او لازم المتاخر وبعده مرتبة و اعتماد اشارة
النص وهي الدلالة على المعنى الغير المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع
له او جزئه او لازمه المتاخر فكل معنى يتعلق بالوضع مشترك بين الدلالتين
المذكورتين فيمكن ان يكون المعنى المطابقي الذي يفهم في الظاهر متعلقا بالاشارة
النص والمعنى الالتزامي المتاخر الذي يفهم من النظر الدقيق والملكة
الراسخة متعلقا بعبارة النص فهذا المعنى الالتزامي راجح على المعنى المطابقي
المذكور لان الاول يتعلق بالدلالة الراجحة والثاني بالدلالة المرجوحة
فلما كان التعيين والتميز بين موارد الدلالة التي هي اوضح الدلالات
عسيرا جدا فكيف حال الدلالات الاخرى فلهذا شرط الاجتهاد بان يحوي
علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة في الاصول وعلم السنة
متنا وسندا مع المعاني والاقسام ووجوه القياس هكذا في التوضيح اگر کوئی
شبہ کرے کہ آنحضرت کا قول فاصاب فقد اخطأ اسپر دال ہے کہ اصابت اسکی حکم
حکم میں ہے رقد قال صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وقد قال الله تعالى
تعليما للعباد بطريق الدعاء ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا معلوم ہوا

کرنا طی آئیم نہیں ہم کہتے ہیں حدیث میں آیا ہے من قال فی القرآن برائہ فلیتبوء
مقعدہ من النار معلوم ہوا کہ قرآن میں قول بالرائی کرنا غیر اہل کا موجب دخول نار
ہے تو خلاصی وعید سے حالت اصابت وخطا دونوں میں نہیں علاوہ اسکے قولہ
علیہ السلام من قال فی القرآن برائہ فاصاب فقد اخطاء جمیع اہل رائی کو خواہ
مجتہد اور خواہ غیر مجتہد ہو عام وشامل ہے لیکن مجتہد اس عموم سے اس قول
کے ساتھہ اذا حکم الحاکم فاجتہد ثم اصاب فلہ اجران الحدیث مخصوص ہے تو حدیث
من حیث الوعید غیر مجتہد کو شامل ہے لان العام الذی قد خص منہ البعض حجۃ فی
شمول ما بقی من التخصیص ہو المراد ✤

الوجہ السادس عن ابن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
انزل القرآن علی سبعۃ احرف لکل آیۃ منہا ظہر وبطن ولکل حد مطلع رواہ
فی شرح السنۃ فی المرقاۃ علی سبعۃ احرف ای قراءات او لغات او انواع
من الاحکام قال الشارح الحرف الطرف فقیل المراد اطراف اللغۃ العربیۃ
فکانہ قال علی سبع لغات من لغات العرب فہی المشہور منہا بالفصاحۃ
قولہ لکل آیۃ منہا ای من تلک الاحرف السبع قال السید جمال الدین ثم
قسم صلعم کل حرف تارۃ بالظہر والبطن والاخری بالحد والمطلع فالظہر
ما بین النقل والبطن ما یکشفہ التاویل والحد ہو المقام الذی ینقضی
اعتبار کل من الظہر والبطن فیہ فلا مجید عنہ والمطلع المکان الذی یشرف
منہ علی توفیۃ خواص کل مقام حقہ ولیس للحد انتہاء لان غایتہما طی
العارفین باللہ وما یکون سرا بین اللہ وبین المصطفین من انبیائہ واولیائہ

فحده الناس تعلم عربيه والتدرب فيها وتتبع ما يتوقف معرفة الظاهر
ومطلع الباطن تصفية النفس بالرياضة قال في المعالم الظاهر لفظه والباطن
والباطن تاويله والمطلع الفهم وقد يفتح الله تعالى على المتدبر
ما لا يفتح على غيره انتهى كذا في الطيبي ايضًا اقول ہر آیۃ کی تقسیم ظہر
بطن او حد و مطلع کیطرف یا تقسیم کل بسوئے اجزاء ہے یا تقسیم کلی بسوئے جزئیات
ہے بنا بر اول ہر ایک معنی ظاہر ہر ایک آیۃ کا اس آیۃ کے تمام معنی او
مطابقی کے نسبت جزو معنی او تضمنی ہوگا پس تمام معنی آیۃ کا وہ شخص جانیگا
جو مراتب اربعہ ظہر و بطن و حد و مطلع کی ادراک سے مشرف ہوگا اور ظاہر ہے کہ
ان مراتب کا ادراک سوائے مجتہد کے دوسرے کو نصیب نہین کیونکہ جس نے
تعلم و تمرن عربیہ مین کیا اور ما یتوقف علیہ معرفۃ الظاہر کے تتبع کی ادراک معنی
ظاہر کر سکتا ہے اما معنی باطن وہ جانتا ہے جسکو اللہ نے ملکہ باطنیہ و قوۃ اجتہادیہ
دی ہے ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم و بنا بر ثانی
مراتب اربعہ کا ہر آیۃ مین جمع ہونا قسیمات متباینہ کا محل واحد مین جمع ہونا ہے وہو باطل
اور بطلان شق ثانی پر اسطرح استدلال ممکن ہے کہ وضع آیۃ معنی ظاہری و باطنی
کے مقابلہ مین اشتراک لفظی ہے یا اشتراک معنوی بنا بر اول اجماع دو معنون
ہر آیۃ مین عموم مشترک لازم آئیگا وہو باطل عندنا و بنا بر ثانی اجتماع افراد متباینہ
مصداق واحد مین آئیگا وہو باطل ایضًا اگر کوئی کہے کہ مراد ظاہر سے لفظ اور
او باطن سے تاویل قرآن اور مطلع سے فہم قرآن ہے کما فی المعالم تو جواب یہ ہے
کہ یہ ارادہ صحیح نہین کیونکہ ہر کلام مین یہ تسان وصفتہ ہر کلام امت عزی کی

تخصیص کا کیا معنی ہے اسلئے کہ ہر کلام کے الفاظ ظاہر ہیں اور تاویل باطن ہے
اور فہم مطلع ہے فلا یکون تعریف الکلام المعجز باقصی الاعجاز الا بالوصف العام المشترک
بین کل کلام من کل متکلم بلیغا کان اوغیرہ وہذا البعید عن المومن بکتاب اللہ تعالی فضلا
عن حضرۃ الرسالۃ صلعم فی التوضیح واما منکروا القیاس فانہم عملوا بنظم
الکتاب فقط واعرضوا عن اعتبار دلالۃ واخراج الدرر المکنونہ عن بحار معناہ
وجہلوا ان للقران ظہرا وبطنا وان لکل حد مطلعا وقد وفق اللہ تعالی
العلماء الراسخین العارفین دقائق التاویل لکشف قناع الاستار عن
جمال معنے التنزیل انتہی قال العلامۃ الحلبی قال المصنف وجہلوا ان للقران
ظہرا وبطنا ولکل حد مطلعا فی الظہر والبطن وفی الحد والمطلع اقوال
والمختار ان الظہر ہو المفہوم من ظاہر الالفاظ اعنی ما لا یحتاج فیہ الی
القرینۃ کالحقیقۃ المستعملۃ والمجاز المتعارف والبطن ہو المحتاج الیہا بل او
صرفہ عن الظاہر وذلک یختلف بحسب قوۃ الفہم وضعفہ وقلۃ الوسائط
وکثرتہا فالحد منتہی ذلک الحد بالنظر العقلی والقانون اللغوی والمطلع
ما یطلع علیہ من وراء الحد بالکشف بمراتب او مراتب فقد جاء فی الحدیث
النبوی صلعم ان للقران ظہرا وبطنا الی سبعۃ ابطن بل روی الشیخ
الاکبر انہ جاء الی سبعین بطنا فمنتہی فی تفسیر الفاتحۃ ما الحد المرتبۃ
الاولی وما بعد الحد المطلع انتہی

المقدمات الثانیہ مسئلہ وجوب الاجتہاد علی المجتہد ووجوب التقلید
علی المقلد مسائل فقہ سے نہیں بلکہ ثابت بادلہ عقلیہ ہے اور ثبوت اسکا چند وجوہ سے

وجہ اول نفاہتہ ثمرہ اجتہاد ہی اور اجتہاد فقاہتہ کا موقوف علیہ ہی کیونکہ مجتہد جب
تک اجتہاد نہ کریگا ان مسایل کو جو اسکی اجتہاد پر موقوف ہین کیونکر حاصل کریگا اگر
مسئلہ وجوب اجتہاد و مسایل فقہ سے ہو تو وہ بھی اور مسئلون کیطرح اجتہاد پر
موقوف ہوگا اور اجتہاد علم وجوب اجتہاد پر موقوف ہی پس علم وجوب اجتہاد موقوف
ہوا علم وجوب اجتہاد پر وہو الدور وہو باطل فکون تلک المسئلۃ من علم الفقہ باطل
اما اجتہاد کا علم وجوب اجتہاد پر موقوف ہونا اس جہتہ سی ہے کہ نسبت با فراد امتہ
احکام شرعیہ پر علم دو طرح سے ہے یا اجتہاد یا تقلید مجتہد کو علم للنا اجتہاد کے
ساتھ واجب ہی اور مقلد کو تقلید کے ساتھ پس عمل بالاجتہاد موقوف اس مسئلہ
کے علم پر ہے۔ وجہ دوم انکہ مسئلہ وجوب تقلید اگر مسایل فرعیہ سے ہو دور لازم
آئیگا واللازم باطل فالملزوم مثلہ بیان ملازمہ تقلید کرنا مقلد کا مسایل شرعیہ
مین موقوف مسئلہ وجوب تقلید پر ہے اگر یہہ مسئلہ بھی شرعیہ فرعیہ ہوتا تو اسمین
تقلید موقوف اسکی تقلید پر ہوتی فیلزم الدور وہو باطل ثابت ہوا کہ یہہ مسئلہ علم
کلام کا ہے جیسا کہ وجوب ایمان کا مسئلہ پس ثابت ہوا کہ اس مسئلہ کا ثبوت
بادلہ عقلیہ ہے خلاصہ مرام انکہ مسایل کلامیہ اسلامیہ دو قسم ہین قسم اول جنکا ثبوت
ادلہ عقلیہ پر موقوف ہی اور ادلہ شرعیہ کا ذکر ان کے اثبات کے لئے زیادہ
اعتماد کے واسطے ہے نہ انکا ادلہ شرعیہ ان کے موقوف علیہ یعنی لولاہ لامتنع
ہین ورنہ دور لازم آتا ہے مثلا ایمان بخدا و رسول و کتب و وجود و وجوب او تعالی
وغیرہ ادلہ شرعیہ سے موقوف ہین اگر یہہ ادلہ شرعیہ پر موقوف ہون تو دور لازم
آتا ہے مثلا ایمان بہ نبوت موقوف دلیل پر ہے اگر دلیل عقلی ہے حصل المطلوب

اگر نقلی ہے دور لازم آتا ہے وہو باطل اگر معجزہ ہے تو معجزہ کا دلیل ہونا عقلی ہے یا نقلی اگر عقلی ہے ثبت المدعی واگر نقلی ہے تو دور لازم آتا ہے —

قسم دوم جسکا ثبوت محض شرع پر ہے جیسا نماز زکوۃ وصوم وغیرہ ذالک من الفرعیات او الاصول الشرعیۃ المحضۃ کاحوال الاخرۃ والبرزخ پس مسئلہ وجوب اجتہاد علی المجتہد اور وجوب تقلید علی المقلد پہلی قسم سے ہے ورنہ دور لازم آئیگا

نقض پنجم منطقی دلیل دو قسم ہے لمی انی دلیل لمی وہ ہے کہ علۃ حکم کے جیسی ذہن میں ہوتی ہے ویسا ہی علۃ حکم کے واقع میں بھی ہو مثلاً تعفن اخلاط نسبت حمی اور دلیل انی وہ ہے کہ ذہن میں فقط علۃ حکم کے ہو جیسا مصنوعات نسبت بصانع اور دلایل شرعیہ نسبت اس مسئلہ وجوب اجتہاد وتقلید کے دلایل انی ہیں نہ لمی ور اس مسئلہ کا اصول فقہ اور فقہ میں ذکر کرنا مستلزم اسکو نہیں کہ یہہ مسئلہ ان علوم کا ہووے کما لا یخفی علی من طالع کتب الفنون المتنوعہ والعلوم المختلفۃ اور یہی مراد ہے علماے سہارنپور کے جو انہوں نے آپ سے دلیل اثبات نبوۃ پوچھی تھی جسکو آپنی بلحاظ مغالطہ عوام جو آپکا کام ہے دوسرے عنوان سے مذکور کیا مگر یہہ نسوچی کہ میری کلام کو علماے دیکھ کر کیا کہیں گے مگر مخبر صادق کا کہنا ملتا نہیں دعہ فان الحیاء من الایمان اگر کوئی شبہ کرے کہ اگر ایسا تہا تو زمان صحابہ میں تقلید کیوں نہ تھی جواب یہہ ہو کہ یہہ محض افترا ہے زمانہ صحابہ میں لوگ دو قسم تہے مجتہد اور غیر مجتہد فریق ثانی مجتہدوں سے پوچھکر عمل کرتے تہے اور یہی تقلید ہے اور تعیین تقلید امر دیگر ہے جسکے نہ ہونیکا منشا عدم شمول اصول وقواعد صحابہ جمیع مسایل کو تھا کما ذکرہ علی القاری ✣

المقدمة الثالثہ تقلید افضل واعلم واجب ہے چند دلایل -

دلیل اول اخرج الطبرانی عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ولی من امر المسلمین شیئا فاستعمل علیهم رجلا وهو یعلم ان فیهم من هو اولی بذالک واعلم منه بکتاب الله وسنة رسوله صلعم فقد خان الله ورسوله وجماعة المسلمین کذا فی فتح القدیر دلیل ثانی وعن ابن سیرین قال ان هذا العلم دین فانظروا عمن تاخذون دینکم رواه مسلم ظاہر ہے کہ تولیہ مسلمین عام ہے کہ دینی ہو یا دنیاوی پس مجتہدین است بین سخر متولی امور دینیہ مسلمین ہین باگر کسی کو اعلم بکتاب وسنت جانکر اسکی تقلید کو چھوڑیگا بالضرور خدا ورسول کا خائن اور واضع شے بغیر محل کے ہوگا اور ما تقدم سے ثابت ہے کہ اجتہاد کلی مشکک ہے اور مجتہدین مین تفاوت موجود ہے فثبت ان تقلید الاعلم واجب اور نیز جب اپنے علم دین مین اس قدر تفکر وتفتیش استاد کی کرنے پڑے توکسی کو امور دین مین مقتدا بنانے مین بطریق اولی تفتیش وتفکر واجب ہے کہ اعلم وافضل واعدل واکمل ہو دلیل ثالث درمختار مین ہے ان الحکم والفتیا بالقول المرجوح جهل وخرق بالاجماع انتهی وفی رد المحتار مقتضی مذهب الشافعی کما قال السبکی منع العمل بالقول المرجوح فی القضاء والافتاء دون العمل لنفسه ومذهب الحنفیه المنع عن المرجوح حتی لنفسه لکون المرجوح صار منسوخا انتهی ظاہر ہے کہ مذہب مجتہد مفضول کا اسکی مفضولیت جانے والوں کے نزدیک مرجوح ہوگا اور افضل کا مذہب راجح ہوگا جب ایک مذہب خاص کے روایہ مرجوحہ مرویہ بالضعف پر عمل بالاجماع جایز نہین تو مذہب مجتہد مفضول

پہ جو بتامہ مرجوح ہے کس طرح عمل جائز ہوگا کیونکہ پہلی مرجوحیۃ مرجوحیۃ جزئیہ ہے اور
دوسری مرجوحیۃ کلیۃ ہے **تقریب استدلال** غیر مجتہد دو حال
سے خالی نہین یا اخذ احکام ادلہ اربعہ سے کریگا یا کسی مجتہد کے تابعداری کرکے
عمل بالاحکام بجالاویگا بر تقدیر اول غیر مجتہد کا قضا و افتا بالاستقلال لازم آیگا
وہو باطل کما مر فی المقدمۃ الاولی اور نیز تعریف اجتہاد وفقاہتہ منقوض ہوگی
بیان اسکا یہہ ہے کہ فقہ عبارت ہے علم بالاحکام الشرعیۃ من الادلۃ التفصیلیۃ
سے علم بالاحکام الشرعیۃ بمنزلہ جنس و مابہ الاشتراک ہوا و من الادلۃ التفصیلیۃ بمنزلہ
فصل و مابہ الامتیاز ہے یعنی اگر استدلال بالادلۃ الاربعۃ مجتہدین وجوداً ہوگا تو غیر
مجتہدین عدماً ملحوظ ہوگا لان الفصل ما یمیز النوع عما سواہ من المشارکات الجنسیۃ
پس اگر غیر مجتہد ادلہ اربعہ سے اخذ احکام کریگا تو تعریف اجتہاد کی مانع نہ ہوگی و نیز
انقلاب عدم اجتہاد وجود اجتہاد کی طرف آیگا و نیز مشروط بغیر تحقق شروط متحقق
ہوگا و مثل ہذا الا اجتماع النقیضین و ہو محال و مستلزم المحال لا یکون ممکنا پس شق
ثانی متعین ہے و ہو المطلوب اگر کوئی شبہ کرے کہ شق ثانی مستدل کو مفید نہین
کیونکہ ثبوت مطلق تقلید مستلزم ثبوت تقلید معین نہین لان العام لا یستلزم
الخاص جائز ہے کہ غیر مجتہد کسی مسئلہ مین کسی مجتہد کا تابعدار بنے اور کسی مسئلہ مین
دوسرے مجتہد کا مقلد ہوئے فلا یتم تقریبکم فالجواب شق ثانی مین یہہ احتمال باطل
ہے بچند وجوہ وجہ اول جب فاقد الاجتہاد فی ادلۃ اربعہ کے ساتہ عمل
نہ کرسکا اب دو حال سے خالی نہین یا علۃ تامہ اسکی تسلیم کی مذہب ہے مجتہد عام
کا یا مجتہد خاص کا بر شق اول اجتماع بین الحلال والحرام اور توارد علل مستقلہ معلو

واحد پر لازم آتا ہے **بیان ملازمہ نسبت کلی کے اپنے افرادون کی طرف**
علی السویہ ہے پس جب مجتہد عام اسکی تسلیم کا منشا بنا اور ظاہر ہے کہ مسائل
اختلافیہ مذاہب مین واقع ہین وہی شے بعضون کے نزدیک حلال اور بعضون
کے نزدیک حرام ہے اور سب مذاہب بھی اسکے نزدیک باعتبار اس منشاء
کے برابر ہین تو کوئی شے اسکے نزدیک نہ حلال ہے نہ حرام یا آنکہ ہر شے اسکے
نزدیک ہم حلال ہے ہم حرام اور ایک مسئلہ پر ادلہ متعلقہ کہ اسکے نزدیک سب
مسلم ہین وارد ہوئے اگر کوئی شبہ کرے کہ ایک وقت مین حلال جانکر سلطنا
اسکے عمل کریگا ولا قباحۃ فیہ کیونکہ اجتماع نقیضین مین اتحاد زمانہ شرط ہے جواب
اسکا یہ ہے جس شے کو حلال جانکر عمل کریگا اور وقت عمل اسکے حرمت کا بھی عقاد
رکھتا ہے یا نہین بر شق اول اجتماع نقیضین اعتقاد مین ہوا بر شق ثانی خلاف
لازم آئیگا کیونکہ منشا اسکا مذہب مجتہد عام تھا اور نیز امر مختلف فیہ کی ایک بات
کو ترجیح دینے کا منشا اور باعث یا دلیل ہے ادلہ اربعہ سے یا تلہی و خواہش
نفسانی یا لحاظ اسکہ کسی مجتہد کا مذہب ہے بنا بر اول محذورات سابقہ لازم آتی ہین
تعریف اجتہاد مانع نہین رہتی اور انقلاب ماہیۃ کا لازم آتا ہے اور وجود مشروط
بغیر وجود شرائط لازم آتا ہے و بنا بر ثانی تلہی و تلعب فی المذہب لازم آیا و ہو باطل
بالادلۃ الشرعیۃ و العقلیۃ و بنا بر ثالث علۃ تامہ تسلیم مذہب مجتہد عام کا نہ رہا
تثبت ان العلۃ التامۃ للتسلیم مذہب مجتہد خاص ہو المطلوب رد ثانی آنکہ مجتہد کا
استدلال عمل کرنیکے لئے یہ ہے ہذا مظنون مجتہدا و کلما ہو مظنون مجتہدا
فہو حکم اللہ تعالی فی حقی صغری وجدانیات سے ہے اور کبری قطعیات سے

سے ہے اب غیر مجتہد دو حال سے خالی نہیں یا وہ بھی بھی استدلال کریگا
وہو خلاف المقدمۃ الاولی یا اسطرح کریگا ھذا مظنون مجتہدہا وکلما ھی مظنون
مجتہد ما فہو حکم اللہ تعالی قطعا فی حقی صغری مسلم ہے اور کبری باطل
کیونکہ مستلزم محال ہے کہ وہ تعدد حق ہے اور وہ مناقضہ بین الاحکام اور
احتجاج حلال اور حرام کو مستلزم ہے والکلیۃ شرط الانتاج فلا یصار الی الجزئیۃ
وجہ ثالث آنکہ اگر غیر مجتہد جمیع اقاویل مجتہدین کو مساوی الترک والاخذ جانے
تکلیف شرعی باطل ہوگی ان شاء مال الی الحلال وان شاء مال الی الحرام واللازم
باطل قال اللہ تعالی ونہی النفس عن الہوی فان الجنۃ ہی الماوی
فالملزوم مثلہ اور اگر متساوی الاخذ والترک نہیں جانتا تو منشاء تسلیم کا مذہب
مجتہد عام نہ ہوا وہو المطلوب وجہ رابع آنکہ اگر غیر مجتہد جمیع مسایل مختلفہ بین المجتہدین
کو متساوی الرد والقبول جانے تعطل اسکا لازم آیگا لان الادلۃ المتساویۃ
اذا تعارضت تساقطت وجہ خامس آنکہ قیاس مظہر احکام ہے نہ مثبت اور
یہی تحقیق ہے جناب الہی نے فرمایا ہے الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم
نعمتی اگر قیاس مثبت ہوتے کذب باریتعالی کا لازم آتا واللازم باطل فالملزوم مثلہ
بیان ملازمہ جناب الہی نے اپنی طرف نسبت تکمیل کے کی ہے حیث قال
اکملت لکم واتممت علیکم پس قیاس اگر حجۃ نہیں تو بہت مسایل کا اہمال لازم
آتا ہے لعدم تنصیص الشارع علی احکامہا وایضا یلزم الکذب لان الاہمال یستلزم
عدم التکمیل اب ثابت ہوا کہ قیاس حجت ہو مگر مظہر احکام ہے کیونکہ اگر مثبت ہوتے
تو نسبت تکمیل اسے اللہ تعالی میں کذب لازم آتا فثبت ان القیاس حجۃ مظہرۃ

درینصورت کہ قیاس مظہر ہے حق واحد ہے یا متعدد وبنا بر ثانی تکمیل دین کا
امر متنا قضہ سے ہونا لازم آتا ہے وہو کما تری وبنا بر اول حق واحد دایر بین المذاہب
مقلد کی نظر مین ایک مذہب خاص مین متحقق ہوگا یا انکہ بعض مسایل ایکمذہب مین
اور بعضے دوسرے مین شق اول مطلوب ہے اور شق ثانی ترجیح بلا مرجح ہے
کیونکہ مقلد کی ترجیح ادلہ سے ہرگز نہین کما مر پس منشا اُس ترجیح کا یا اعتقاد مذہب
خاص ہے تو باوجود اعتقاد مذہب خاص دوسرے مذہب کے بعض مسایل کو
ترجیح دینی ترجیح بلا مرجح ہے بلکہ ترجیح مرجوح کی ہے وہو کما تری لما مر فی المقدمۃ
الثالث یا عدم اعتقاد ایکمذہب خاص کا ہے تو مذبذب لا الی ہولاء ولا الی ہولاء
ومن یضلل فلا تجد لہ سبیلا فیرد علیہ ما یرد علی من جعل علۃ التسلیم مذہب مجتہد
عالم اگر کوئی شبہ کرے کہ جناب الٰہی نے فرمایا ہے واطیعوا اللہ واطیعوا
الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیٔ فردوہ الی اللہ والرسول
اس آیت مین حکم مراجعت بسوئی خدا ورسول ہے نہ بسوئے اولی الامر پس قول
تمہارا کہ غیر مجتہد کو ادلہ اربعہ سے حکم نکالنا درست نہین درست نہین **الجواب**
آیہ میں اولی الامر سے مراد اگر امراء ہین اور تنازعتم مین ضمیر مخاطب عوام کی طرف
ہے تو رد الی اللہ والرسول عام ہے کہ بطریق منصوص ہو یا بطریق بنا وتمثیل
اور بنا وتمثیل مجتہد کا کام ہے اور ہم نے سابق ثابت کر دیا ہے کہ قیاس مظہر ہے
پس احکام مستخرجہ مجتہد بعینہا احکام خدا ورسول کے ہین فلا تکلیع ولا حجۃ لاحد علینا اور اگر
اولی الامر سے مجتہدین اُمت مراد ہین پس تنازعتم مین ضمیر مخاطب بطریق التفات
مجتہدین کیطرف راجع ہے اور مقلدین کیطرف مراجعت ضمیر ہرگز متصور نہین اور بسر

للمقلد ان ینازع المجتہد فی حکمه علی ما قال ناصر الدین البیضاوی فی تفسیرہ بیان اسکا
اس طرح ہے کہ درصورت اختلاف مقلد اپنے مجتہد کے ساتہہ کسی مسئلہ مین
طرفین سے حدیث پیش ہوئی ہوگی مثلاً حضرت امام اعظم کا مذہب اخفاء آمین ہے
مقلد حنفی اگر حدیث آمین بالجہر کی پیش کرے تو حضرت امام اخفاء آمین کے حدیث
پیش کریگا درصورت ترجیح احد الحدیثین قول محدث غیر مجتہد کو مجتہد کے قول پر
ترجیح دینی لازم آئیگی وہو غیر صحیح اور قطع نظر اسکے حضرت امام کہہ سکتے ہین کہ موافق
حکم قرآن درصورت تنازع رو بسوے خدا اور رسول کرنا چاہئے کما قلتم اور ہم نے
دونوں متنازعہ رسول اللہ مین ایک شخص کیطرف رد کیا ہے کہ وہ محض حامل
حدیث ہے فاین العمل بکتاب اللہ اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسکم فثبت
ان المقلد لا یمکن له التنازع مع مجتهده فی حکمه فاندفع الاعتراض۔
دلیل آخر ہر مجتہد ائمہ مجتہدین سے اپنے مذہب کو حق جانتا ہے اور دوسرے کو
بخطا ورنہ اپنے مذہب کی حقیت کا معتقد نہوا اور عمل اسکا بغیر اعتقاد کے ہو
وہو کما تری قال اللہ تعالی ولا تقف ما لیس لک به علم ان السمع والبصر
والفواد کل اولئک کان عنه مسئولا ہر گاہ یہہ ثابت ہوا قدر مشترک
مجمع علیہ یہہ ظاہر ہوا کہ ایک مذہب تمامہ حق پر ہے پس مقلد غیر مجتہد اگر بعضی
مسائل مین ایکمذہب کو حق جانے اور بعضی مین دوسرے کو یہہ رجحان یا کسی
دلیل کے ساتہہ ہی ادلہ اربعہ سے وہ مقلد کا وظیفہ نہین یا اجازت کلام مجتہد پر
یہہ بھی باطل ہے کیونکہ کسی امام نے ایماءً و اشارةً ہرگز دوسرے کے مذہب
پر نہ فتوی دیا نہ تحسین حقیقت کی چہ جائے اجازت تصریحی عن ابیہم رہیة

قال قال رسول الله صلعم من افتی بغیر علم کان اثمه علی من افتاه ومن
اشار علی اخیه بامر یعلم الرشد فی غیره فقد خانه رواه ابو داؤد یعنی جو
لعب سے کیا وہ حرام ہے ثبت انه لا جائز للمقلد الا ان یقلد مذہبا واحدا قال
الملا علی القاری بل یجب علیه حتما ان یعین مذہبا من ہذه المذاہب
اما مذہب الشافعی فی جمیع الفروع واما مذہب مالک وغیره ولیس له
ان یستعمل من مذہب الشافعی فی بعض یا ہواه ومن مذہب غیره فی الباقی ما
یرضاه لانا لو جوزنا ذلک لادی الی الخبط والخروج من الضبط حاصله یرجع
الی نفی التکلیف لان مذہب الشافعی مثلا اذا اقتضی تحریم شیء ومذہب
غیره اباحة ذلک الشیء بعینه او علی عکس ذلک فہو ان شاء مال الی الحلال
وان شاء مال الی الحرام فلا یتحقق الحل والحرمة وفی ذلک اعدام التکلیف
وابطال غایة وہو استیصال قاعدة وذلک باطل ثم قال فان قیل
الناس فی عہد الصحابة کان الواحد من الناس مخیرا بین ان یاخذ فی بعض
الوقایع بمذہب الصدیق الاکبر وفی بعض اخر بمذہب الفاروق
قلت لما کان کذلک اعنی اصول الصحابة لم تکن کافیة لعامة الوقایع
ولا شاملة لکافة المسایل لانہم لم یتفرغوا الی تفریع التفاریع وتمہید
الاصول والتفاصیل فلاجل الضرورة یحل للمقلدین اتباع الصدیق الاکبر
فی بعض الوقایع واتباع الفاروق فی بعضها واما فی زماننا ہذا فمذاہب
الائمة کافیة لمعرفة الکل فلا ضرورة الی اتباع اما مین انتہی اقول
یہ کلام اس مقدمہ مشہورہ پر مبنی ہے کہ ان الضرورات تبیح المحظورات حاصل اسکا

صحابہ بمہمات جہاد سے فارغ نہ تہے تاکہ تفاریع اجتہاد کی طرف مشغول ہوتے
اور ظاہر ہے کہ اجتہاد امر تدریجی ہے اسمین استقال فرعی بلامعونتہ بیان نادر
ہوتا ہے اگر انکے زمانہ مین دوامامون کی تقلید جایز نہ ہوتی افتا و استفتا کا
دروازہ بند ہوجاتا کیونکہ اکثر اوقات انکا بسبب اشتغال جہاد کے متردد تہی
قال اللہ تعالی ماجعل لرجل من قلبین فی جوفہ یہہ کہہ تخفیف شان اور
تنقیص قوت برہان انکی کے نہین اب جو تقلید معین ہے بارتفاع سبب ہے کیونکہ
ارتفاع حکم بارتفاع سبب ہوتا ہے اور عزایم و رخص باختلاف اسباب مختلف ہوتے
ہین پس اس زمانہ کے قیاس صحابہ کے زمانہ پر کرنے قیاس زمان عزیمت کے زمان
رخصت پر کرنی ہے اور اتحاد دونون زمانون مین موجود نہین دلیل دیگر جو شخص
کہ تعیین مذہب نہین کرتا بوقت عمل اسکے مقابل کو واجب العمل مانتا ہی یا نہین مثلاً
وقت جہر بالآمین اخفاء کو بہی واجب العمل جانتا ہے اور مسنون سمجہتا ہی یا نہین
بر تقدیر اول تارک سنت ہوا از انکہ ترک اخفاء کو سنت جانکر ترک کیا اگر کہین
کہ جہر کو بنا بر مواظبت مع ترک مرۃ او مرتین سنت جانا اور اخفاء کو مستحب فلا
اشکال الجواب اولاً لانسلم کہ جہر پر مواظبت ثابت ہی ثانیاً آنکہ مواظبت مفید سنیت
وہ ہی کہ طرف مقابل ثابت نہ ہو بلکہ ارتفاع مواظبت بترک یکدو بار ثابت ہو
نہ آنکہ مقابل اسکا ثابت ہو اور ظاہر ہے کہ ارتفاع شئے مستلزم ثبوت مقابل کو
نہین للعموم بینہما الا اذا کان بینہما مساوات اور اگر بتحقق مقابل کا بہی ثابت ہو
تو اس صورت مین اطلاق سنت احدہما پر صحیح نہین ورنہ یہہ کہنا انکا کہ سنت موکدہ کا
مقابل مکروہ تنزیہی اور مستحب کا مقابل خلاف اولی ہے صحیح نہ ہوگا اور اگر جہر کو

مستحب جانین یہ بھی صحیح نہیں انہ لاکہ مقابل جہر ترک اولی ہوگا اور یہان اخفا
کو ہی مستحب یا سنت مسلم رکہا ہے اور اگر دونو کو علی السویہ جانے اباحۃ دونونکی
لازم آیگی وہو خلاف الاجماع وبر تقدیر ثانی تعیین لازم آیا وہو المطلوب اگر کوئی
شبہ کرے کہ ہم اپنی رائے سے تعیین کر سکتے ہین اور اسکا نام مذہب نجم ہے ۱۱ تعیین
مجتہدین مسلم نہین کیونکہ انکی تعیین مین عالم حق پہ نہین ہوسکتا ہم کہتے ہین کہ تم لوگ
مجتہد ہو یا غیر مجتہد بر شق اول مبارک ہو لیکن تحقق اجتہاد کہ مشروط بشروط ہے تمہارے
مین غیر ممکن عادی ہے اور اگر غیر مجتہد ہو بتلاؤ کہ بعضی مسائل کی تعیین تمکو کسطرح
حاصل ہے اور وہ تمام شقوق باطل ہے کما مر اگر اعترض کہ بغیر تقلید معین اقتران
تکلیف متصور نہین اگر کوئی شبہ کرے کہ صحابہ وتابعین کے زمانہ مین جو تقلید
معین نہ تہی وہان اقتران تکلیف متصور تہا یا نہ اگر تہا پس تمہارا کہنا صحیح نہوا
اور اگر نہ تہا تو کیا لازم آیا الجواب زمانہ وجوب اتیان بالعزایم مین وجوب اتیان
بالرخص تکلیف مکلف کے ساتہہ جمع نہین ہوسکتا ہے ورنہ لازم آیگا اجتماع
عزیمۃ ورخصۃ زمان واحد مین وہو ممتنع بلکہ جس زمانہ مین اللہ نے بندہ کے واسطے
رخصت کری تو یہی رخص اس زمانہ مین تکلیف ہے اور عزایم اپنے زمانہ مین تکلیف
ہے ایک کا دوسرے زمانہ مین ہونا ممتنع ہے ورنہ انقلاب رخصت الی العزیمۃ وبالعکس
آیگا یا اجتماع دونون کا ایک زمانہ مین آیگا وکلاہما ممتنعان اب اس زمانہ عزیمہ مین
کہ زمانہ عزیمۃ تمذہب ہے لا مذہبی تکلیف کی ساتہہ متقرن نہین ہوتی بخلاف زمانہ صحابہ
کہ وہ زمانہ رخصت کا تہا والمنع بتقدیر وصف لا یلزم انیکون ممتنعا فی زمان عدمہ
ایضا نعم اذا استمر ہذا الوصف استمر امتناعہ علیہ بانہم فانہ دقیق ودلیل آخر دعوی تمہارا

بخاری ومسلم اصح الکتب ہین اور جو احادیث کہ انکی شرایط پر ہین بلکہ اگرچہ رواۃ
انکی احادیث کی اور دیگر احادیث کی ایک ہون اندونون کتابونکی احادیثین اور
اور احادیث پر مقدم ہین الحدیث الصحیح مانقلہ ثقۃ حافظ غیر معلل ولا شاذ باسناد
متصل عین مثلہ ان تینون دعوون کے لئے کوئی آیت یا حدیث صحیح نص صریح
قطعی الدلالۃ ہے یا نہین اگر ہے تو وہی تقلید معین کے لئے ہے پیش کرو اور
تقریب استدلال سنو اور اگر نہین پس جو دلیل انکے ثبوت کے لئے پیش کروگے وہی
دلیل تمامہ مقدمات تعیین مین جاری ہے اور اگر کوئی دلیل نہین فانہدم اساس
ماأسستم بل اساس دین الاسلام علی مذہبکم اللہم احفظنا اگر کوئی شبہ کرے کہ یہ
دلایل عقلیہ ہین توجواب مطابق سوال نہین جواب دو وجہون سے ہے۔
وجہ اول مسئلہ وجوب تقلید کیواسطے دلیل شرعی کا ہونا ضروری نہین لما مر فی
المقدمۃ الثانیۃ وجہ دوم ان دلایل کے مقدمات ادلہ شرعی خصوصًا قرآن واحادیث
ہین کما لا یخفی علی من طالع المقدمات الثلثۃ ٭

سوال ششم

ظہر کا وقت دوسری مثل تک باقی رہنا

الجواب نمہد اولًا اربع مقدمات ثم نجیب ثانیًا المقدمۃ الاولی فی زوال عبارت
ہے سایہ مقیاس سے کہ زمین مستوی کے سطح پر عمود قایم کرتے ہین جسوقت
کہ آفتاب دایرہ نصف النہار پر ہوتا ہے واسطے دریافت کرنے سایہ اصلی کے
شرح چغمینی ودیگر کتب ہندسہ مین دایرہ ہندی کا بیان مفصلًا لکھا ہے مختصر یہ ہے

کہ زمین مسطح ہو اوسپر دایرہ کھینچکر اسکے مرکز پر ایک لکڑی باریک سر کہ ربع قطر دایرہ
سے کم ہو کھڑا کرتی ہین اور قطر دائیرہ عبارت ہی اس خط سے کہ ایکجانب محیط سے
دوسری جانب محیط دایرہ کو مرکز سے گذر کر جاتا ہے اور مقیاس عبارت ہی اس
لکڑی سے جسکو عمود کہتے ہین اور مرکز پر کھڑا کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ وقت طلوع
آفتاب اس مقیاس کا سایہ جانب مغرب محیط دائیرہ سے خارج ہوتا ہے جب کہ
داخل دایرہ ہونے لگے تو مدخل پر نقطہ کرین اور بعد زوال جب سایہ دوبارہ کہ
محیط سے نکلنا چاہے مخرج پر بھی ایک نقطہ کرین بعد علامت مخرج و مدخل جو قوس
محیط دایرہ سے ان دو نقطون کے درمیان پیدا ہوتا ہے اسکے نصف سے
خط مستقیم محیط جانب مقابل کے طرف اس حیثیت سے کہنچین کہ خط مرکز پر گذرے
اس خط کو خط نصف النہار کہتے ہین جب دوپہر کے وقت مقیاس کا سایہ
اس خط پر پہونچے جسقدر سایہ ہوگا وہ سایا اصلی ہی او واسطے معلوم کرنے ظل الاوقات
کے اعتبار قد کا کیا ہے اور قد ہر ایک انسان کا سات یا ساڑہی چہہ قدم کا ہوتا ہے
لہذا مقیاس کو سات حصون پر تقسیم کرتے ہین اور کبہی بالشتون سے نیز شمار کرتے
ہین اور چونکہ ہر ایک بالشت اسکی بارہ اونگلی کے اندازہ کی ہوتی ہے لہذا کبہی
بارہ حصون پر تقسیم کرتے ہین پہلی کو ظل اقدام اور دوسری کو ظل اصابع کہتی
ہین اور ہر ایک قدم واصبع کو ساٹہہ حصون پر تقسیم کرتے ہین ہر حصہ کا نام دقیقہ
ہے اور طول و قصر سایہ اصلی باعتبار مقدار عرض بلاد ہے جس قدر کہ عرض بلد زاید
ہوگا اسیقدر سایہ اصلی لنبا ہوگا اور جس قدر عرض اقصر ہوگا سایہ اصلی بھی اقصر ہوگا
اور جبکہ اقلیم دوم کی بلاد کا عرض تیس درجہ سے زاید نہین اور اکثر بلاد اقلیم دوم

کا عرض بیس و پچیس درجہ کے درمیان ہے تو سایہ اقلیم دوم کا ساڑہی نو قدم سے زایدنہ ہوگا اور عرض مدینہ منورہ کا پچیس درجہ و آٹہہ دقیقہ ہے سایہ اصلی اُسکا ساڑہے آٹہہ قدم سے کم ہوگا ❊

المقدمۃ الثانیہ رات دن عبارت ہے مجموعہ رات دن سے اما ابتدا اور مبدء اسکا اہل شریعت کے نزدیک اول رات سے ہے اور اہل روم و فارس کے نزدیک اول روز سے ہے اور اہل حساب کے نزدیک جبکہ آفتاب تقاطع مدار آفتاب جو نصف النہار سے ہوتا ہے وہان پہنچتا ہے یعنی نصف روز اور نصف شب سے انکی اصطلاح مین رات دن کا مقدار جمیع مساکن مین تقریباً مساوی ہوتا ہے بخلاف دیگر اصطلاحات کے کہ بحسب ہر بقعہ متفاوت ہوتا ہے اور مبدء دنکا عند الشرع طلوع صبح صادق سے ہے اور رات کا مبدء غروب آفتاب کے بعد اور اہل روم و فارس کے نزدیک دنکا مبدء طلوع جرم آفتاب ہے اور شب کا مبدء غروب جرم آفتاب سے ہے اور بعضی بر ہمہاے ہند کے نزدیک مابین طلوع صبح صادق و طلوع آفتاب و مابین غروب آفتاب و غروب شفق بمنزلہ فصل مشترک کے ہے رات دن مین یہہ دو وقت داخل نہین ہین رات دن چوبیس حصون پر منقسم ہے جسکو ساعۃ کہتے ہین اور ہر ساعۃ کو ساٹہہ دقیقہ پر منقسم کرتے ہین جسکو انگریزی مین منٹ کہتے ہین اور ہر دقیقہ ساٹہہ ثانیہ پر اور ہر ثانیہ ساٹہہ ثالثہ پر اور ہر ثالثہ ساٹہہ رابعہ پر عاشرہ تک منقسم ہوتے ہین اور کبھی اسطرح تقسیم کرتے ہین کہ رات دن کو باعتبار دور فلک ہر ایک کو بارہ حصون پر تقسیم کرکے ہر حصہ کا نام برج رکہا ہے اور ہر برج کو تیس حصون پر تقسیم کرکے درجہ نام رکہا ہے اور ہر درجہ کو ساٹہہ دقیقہ پر اور ہر دقیقہ کو ساٹہہ ثانیہ

پر تقسیم کیا ہے نو درجہ انکے نزدیک دو خمس ساعت ہی جسکی گھڑی ہوتی ہین اور دقیقہ
حسابت پل ہے ہو اور دن ان ایام مین گھٹتا ہے کہ آفتاب اول جدی سے
اول سرطان تک پہنچتا ہے اور رات کا نقصان ان ایام مین ہے کہ آفتاب اول
سرطان سے اول جدی تک جاتا ہے اور نیز اقلیم دوم مین کہ مدینہ منورہ اس مین
واقع ہے اطول ایام کا مقدار تیران ساعت اور تین ربع ساعت تخمیناً ہے
اور دلی مین کہ بعضون کے نزدیک اقلیم دوم سے ہے اور بعضون کے
نزدیک اقلیم سوم سے ہے اطول ایام تیران ساعت اور پنج سدس ساعت ہے
کیونکہ اطول ایام دلی کا مقدار چونتیس گھڑی اور چونتیس پل ہے پس اطول ایام
مدینہ منورہ اور دلی میں بہت تھوڑا فرق ہے

المقدمۃ الثالثۃ جمہور علماے سنت وجماعت کا مذہب ہے کہ اوقات خمسہ مین
کوئی وقت دو وقت نماز مین مشترک نہین اگرچہ وقت تماسل مابین فجر وظہر کی
موجود ہے امام مالک اور ایک طایفہ کا مذہب ہے کہ بعد گذشتن ایک مثل سے
تا اداے نماز چارگانہ مابین الظہر والعصر وقت مشترک ہی دلیل انکی حدیث جبرئیل
ہے ثم صلی العصر حین کان ظل کل شیء مثلہ اور دوسرے دن کے
نماز کے بیان اوقات مین فرمایا وصلی بی الثانیۃ الظہر حین کان ظل
کل شیء مثلہ لوقت العصر بالامس اور حدیث سایل ہے جسکو نسائی نے
نکالا والعصر حین صار ظل کل شیء مثلہ اور پھر فرمایا ثم الظہر حین کان
فی الانسان مثلہ اور جمہور کی حجۃ من الکتاب قولہ تعالی ان الصلوۃ کانت
علی المومنین کتابا موقوتا قال القاضی ثنا ء اللہ ان الصلوۃ کانت

علی المومنین کتابا موقوتا یقتضی توقیت لکل صلوٰۃ وقتا علیحدۃ و لذا
قال رسول اللہ صلعم ان یوخر الصلوٰۃ حتی یجیٔ وقت الاخری انتہی
کذا فی السعایۃ و من الحدیث قولہ صلعم اذا صلیتم الفجر فانہ وقت الی
ان یطلع قرن الشمس الاول ثم اذا صلیتم الظہر فانہ وقت الی ان یحضر
العصر و فی روایۃ وقت الظہر الی ان یحضر العصر و فی روایۃ وقت صلوٰۃ
الظہر اذا زالت الشمس ما لم یحضر العصر کذا فی مسلم و ما رواہ مسلم و ابو داود و النسائی
بروایت ابی قتادہ انہ قال علیہ السلام لیس فی النوم تفریط انما التفریط علی من لم
یصل حتی یجیٔ وقت الصلوٰۃ الاخری قال النووی تحت الحدیث الاول
وفیہ دلیل للشافعی و الاکثرین انہ لا اشتراک بین صلوٰۃ الظہر ثم قال
وقال مالک و طائفۃ من العلماء اذا صار ظل کل شیٔ مثلہ دخل العصر و لم
یخرج وقت الظہر بل یبقی بعد ذلک قدر اربع رکعات صالح للظہر و العصر
اداءً و احتجوا بقولہ صلعم فی حدیث جبرئیل صلی بی الظہر فی الیوم الثانی
حین صار ظل کل شیٔ مثلہ فظاہرہ اشتراکہما فی قدر اربع رکعات
واحتج الشافعی و الاکثرون بظاہر الحدیث الذی نحن فیہ انتہی جبکہ
اشتراک ان احادیث کے باعث غیر صحیح ہوا تو نصوص متعارضہ میں توفیق
واجب ہوئی امام نووی نے تاویل کر کے جمع کیا یعنی ظاہر سے تاویل کی کہ
صلی کا معنی فرغ عن الصلوٰۃ لیا تا کہ تعارض سر سے نہ آوے علمائے حنفیہ نے
ظاہر معنی مسلم رکھکر اشتراک کو منسوخ ان احادیث سے کہا مگر چونکہ نسخ میں
دو احتمال تھے یا بقائے ظہر بعد ایک مثل منسوخ ہے یا تقدیم عصر قبل از دو مثل

منسوخ ہے اور کوئی حدیث صحیح نص صریح قطعی الدلالۃ نفی پڑھنے ظہر ایک مثل تک کے
لئے وارد نہیں اور جناب رسول اللہ صلعم کا عصر کو پڑھنا قبل از دو مثل ہمیں بشرائط
ثابت نہیں اور احادیث صحیحہ منصوصہ قطعیۃ الدلالۃ سے آنحضرت کا ظہر کو پڑھنا
بعد ایک مثل کے اور عصر کو بعد دو مثل کے پڑھنا ثابت ہے لہذا احتمال نسخ بقائے
ظہر کے بعد ایک مثل کے باطل ہے پس متعین ہوا کہ عصر کی تقدیم و مثل سے
منسوخ ہے اول تاویل صلی بفرغ من الصلوۃ باطل ہے بچند وجوہ وجہ اول
ایسی تاویل مستلزم تحریف معنوی کو ہے وجہ باطل بیان ملازمہ ان دو
حدیثوں میں دس دس بار لفظ صلی واقع ہے تو تاویل سب دس جگہ ہو نہیں سکتی
ہے یا ایک جگہ میں بنا بر اول لازم آتا ہے کہ پہلے دن کی پانچوں نمازیں
قبل از وقت گذرا ئیں کیونکہ عبارت حدیث یہ ہے فصلی الظہر فی الاولی
منہا حین کان الفئ مثل الشراک ثم صلی العصر حین کان ظل کل شیٔ
مثلہ ثم صلی المغرب حین وجبت الشمس وافطر الصائم ثم صلی العشا
حین غاب الشفق ثم صلی الفجر حین برق الفجر وحرم الطعام علی الصائم
پس اگر صلی بمعنی فرغ عن الصلوۃ ہو تو لازم آیا کہ حضرت نے فراغ ظہر کی نماز سے
وقت زوال کے پائی اور ایسا ہی عصر و مغرب عشا و فجر میں و ذلک باطل
بالاتفاق و بنا بر ثانی منافی غرض تعلیم ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ ایک لفظ سے ایک
مقام میں اکثر ان میں ایک غرض کے لئے کہ وہ تعلیم اوقات صلوۃ ہے نو جگہ
معنی حقیقی لیا جاوے اور ایک جگہ معنی مجازی حالانکہ با وجود ارتکاب مجاز مع الغنۃ
نصوص بگرامی طرح متعلق ہے کیونکہ نص صریح قطعی الدلالۃ بعد ایک مثل کے ظہر کے پڑھنے

کے لئے موجود ہے وجہ دوم انہ صرف الی المجاز وقت تعذر حقیقة وتعیین
قرینہ مجاز کے ہوتا ہے اس جگہ تعذر حقیقة مسلم ہے لیکن تعیین قرینہ کوئی نہین
اسلئے کہ کوئی حدیث صحیح صریح قطعی الدلالة تحدید ظہر ایک مثل تک موجود نہین وجہ
سوم انہ کوئی حدیث صریح قطعی الدلالة ادائے عصر قبل از دو مثلین پہ دال نہین
وجہ چہارم نفس حدیث اس ارتکاب مجاز سے آبا کرتی ہے کیونکہ قولہ
صلی الظہر فی الیوم الثانی حین کان ظل کل شئ مثلہ لوقت العصر
بالامس تاویل مذکور کو منافی ہے اسلئے کہ تاکید کان ظل کل شئ مثلہ کے
لوقت العصر بالامس کے ساتھ تقریر معنی حقیقی کو چاہتی ہے بلکہ بعد نص
ہونے حدیث کی اس امر مین کہ نماز ظہر آنحضرت نے بعد ایکمثل کے ادا کی محتمل
مجاز کے تھے تو اس قول لوقت العصر بالامس نے ابہام کو رفع کیا اور احتمال
مجاز کو اٹھا دیا وجہ پنجم بقائے ظہر ایک مثل پر حدیث صحیح صریح قطعی الدلالة
موجود ہے فتعین النسخ وہو نسخ تقدیم العصر من المثلین نواب صدیق حسن نے
بھی انصاف کیا اور حق زبان پر لایا حیث قال کسیکہ نفی آن کردہ تاویل میکند
کہ اوردن جبرئیل را آنحضرت نماز ظہر را در روز ثانی حین صیرورت ظل شئ مثل آن
را می گویند معنی وی آنست کہ فارغ شد از نماز ظہر درین وقت واین بعید است انتہی
المقدمة الرابعة جب رائے واجتہاد کو دخل مجال نہ ہو تو حدیث موقوف
مرفوع کی حکم مین ہے قال الشیخ عبد الحق فی مقدمة المشکات والرفع
قد یکون صریحا وقد یکون حکما ثم قال واما حکما فکاخبار الصحابی
الذی لم یخبر عن الکتب المتقدمة بما لا مجال فیہ للاجتہاد عن الاحوال الماضیة

کاحیات الانبیاء او الامتہ کالملاحم والفتن واحوال یوم القیمۃ او عن ترتب
ثواب مخصوص او عقاب مخصوص علی فعل فانہ لا سبیل الیہ الا السماع عن
النبی صلعم او یفعل الصحابی ما لا مجال للاجتہاد فیہ انتہی اور تقدیر تحدید
اوقات میں اجتہاد ورائی کو دخل نہیں صاحب معیار نے بھی تسلیم کیا ہے اور
ابن البر سے بھی نقل کیا ہے حیث قال قال ابن البر حدیث ابی ہریرۃ
الذی یحکی فی مسکات المولف انہ موقوف الا انہ فی حکم المرفوع کذا فی المحلی انتہی
اور صدیق حسن نے مسک الختام میں لکھا ہے و ہر گاہ کہ نماز پنجگانہ در شب معراج
فرض شد جبرئیل آمدن روز سے برائے تعیین اوقات دیگر فرود آمد و با آنحضرت
دو روز بیا پے نماز گذارد و اوقات را معین نمود چنانکہ بیاید پس تقدیر اوقات
خمسہ برائے نماز با بحکم شارع است عقل در دریافت آن مستقل نیست انتہی
مگر نواب صاحب سے تعجب ہے کہ باوجود اس تصریح کے بعد ذکر حدیث ابی ہریرۃ
کے لکھا ہے لیکن این حدیث موقوف ست معارض نشود با حادیث صحیحہ داخبہ
و مسک مثل انتہی یا در ہا کہ حدیث موقوف اس باب میں مرفوع کی حکم میں ہے
اور میں آپ تصریح کرآیا ہوں اور نیز نہیں معلوم کہ وہ احادیث صحیحہ جنکو معارض
حدیث ابی ہریرہ کو بنایا ہے گو کر و صریح ہیں بالعمل ہپید تقریب اثبات لال
احادیث کہ در باب تحدید اوقات وارد ہیں چار قسم ہیں قسم اول وہ احادیث
ہیں جو ظاہر اون سے اشتراک ظہر و عصر کے وقت کا ہے وہ دو حدیثیں ہیں
حدیث جبرئیل اخرج الترمذی وابو داؤد عن ابن عباس ان النبی صلعم
قال امنی جبریل عند البیت مرتین فصلی الظہر فی الاولی منہا

حين كان الفئ مثل الشراك ثم صلى العصر حين كان ظل كل شئ مثله
ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وافطر الصائم ثم صلى العشا
حين غاب الشفق ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم
وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شئ مثله لوقت العصر بالامس
ثم صلى العصر حين كان ظل كل شئ مثليه ثم صلى المغرب لوقتها الاول
ثم صلى العشاء حين ذهب ثلث الليل ثم صلى الفجر حين اسفرت الارض
الحديث وحديث سائل اخرج النسائى عن جابر قال سأل رجل رسول الله صلعم
عن مواقيت الصلوة فقال صل معى فصلى الظهر حين زاغت الشمس والعصر
حين صار ظل كل شئ مثله والمغرب حين غابت الشمس والعشاء حين غاب الشفق
قال ثم صلى الظهر حين كان فئ الانسان مثله والعصر حين كان فئ الانسان
مثليه الحديث قسم دوم وہ احادیث ہیں کہ نص ہیں عدم اشتراک وقتین میں منہا ما اخرجه
مسلم اذا صليتم الفجر فانه وقت الى ان يطلع قرن الشمس الاول ثم اذا صليتم
الظهر فانه وقت الى ان يحضر العصر الحديث ومنها ما اخرجه مسلم وابو داود والنسائى عن
ابى قتادة انه قال صلعم ليس فى النوم تفريط انما التفريط على من لم يصل حتى يجئ
وقت الصلوة الاخرى الحديث قسم سوم وہ احادیث ہیں جو نص ہیں تاخیر ظہر بعد المثل
پر ہیں حدیث اول عن عبد الله بن رافع مولى ام سلمة زوج النبى صلعم عن ابى هريرة
انه سأله عن وقت الصلوة فقال ابو هريرة انا اخبرك صل الظهر اذا كان
ظلك مثلك والعصر اذا كان ظلك مثليك الحديث یہ حدیث اگرچہ موقوف ہے
لیکن بحکم متقدمہ مسا یہ مرفوع کے حکم میں ہے حدیث دوم وہ حدیث ہے کہ بخاری

باب الاذان میں ابی ذر سے روایت کی ہے عن ابی ذر قال کنا مع النبی صلعم
فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال له ابرد ثم اراد ان یؤذن فقال له ابرد
ثم اراد ان یؤذن فقال له ابرد حتی ساوی الظل التلول فقال النبی صلعم
ان شدة الحر من فیح جهنم یہہ حدیث نص ہے ابراد و تاخیر مین اور ظاہر ہے
اسمین کہ اذان بعد یکمثل کے دیگئی تھی زوال سے اسپر کہ وقت ظہر کا ابتدا ایک
مثل کے باقی رہتا ہے اور عصر قریب دو مثل کے ہے جسکا تعین باعتبار احادیث
صحیحہ دو مثل تک کیا گیا ہے تقریب استدلال فی القسطلانی ناقلا عن
خیر الجاری للشیخ یعقوب البنانی التل بالفتح والتشدید کل ما اجتمع علی
الارض من تراب او رمل ونحوهما ویکون سطحها غیر شاخص غالبا ولا یظهر ظلها الا
اذا ذهب اکثر وقت الظهر انتهی وقال النووی والتلول منبطحة غیر منتصبة
ولا یصیر لها فئ فی العادة الا بعد زوال الشمس بکثیر انتهی وقال فی مجمع البحار
ناقلا عن النهایة هی منبطحة لا یظهر لها ظل الا اذا ذهب اکثر وقت الظهر
انتہی اور ظاہر ہے کہ یہہ معاملہ تابستان کے دنون مین واقع ہوا تہا کیونکہ حکم
ابرد وابرد زمستان مین متصور نہین اور سوائے عرض تسعین کے سایہ اصلی
ان دنون مین بہت تہوڑا ہوگا پس اس حدیث سے موافق قول امام نووی و شیخ یعقوب
بنانی وابن اثیر وابن طاہر و شیخ احمد قسطلانی کے ثابت ہوا کہ ٹیلون کا سایہ
کا ظہور اسوقت ہوتا ہے کہ اکثر وقت ظہر کا گذرتا ہے اور مساوی ٹیلون کا جب
ہوگا قریب دو مثل کے ہوگا بیان اسکا یہہ ہو کہ اکثر سے نصف شئ سے زیادہ ہوتا
ہے وبر تقدیر تسلیم اسکے وقت ظہر کا یکمثل تک ہے اکثر وقت ظہر عبارت ہو اسقدر وقت

سو جو [illegible] [illegible] [illegible] اطول [illegible]

[illegible] پل کا ہے اور وقت زوال [illegible]

سے ایک [illegible] سایہ اسکے فی زوال کے [illegible]

دن ۵ گھڑی ۳۷ پل ہے اور [illegible]

سو دن سے اذان دی گیارہ گھڑی [illegible] اور [illegible]

پانچ گھڑی [illegible] بیس پل تخت [illegible] چار گھڑی

۱۲ پل سے زیادہ گذرا تھا بر تقدیر وجود سایہ اصلی مدینہ منورہ میں ایام

اطولیہ میں ڈیرہ قدم فی زوال ہوگا اور دس قدم سایہ کے وقت [illegible] گھڑی

۴۶ پل جب گذرا تو سایہ سے آٹھ قدم سایہ کے وقت ۵ گھڑی ۴۲ پل [illegible]

ہے پس جب ٹیلو کا سایہ مساوی ہوا تو گیارہ گھڑی اور پل گذرا ہے اور جب

اذان اسوقت ہوئی تو ادا سے نماز کسوقت ہوگی فثبت ان [illegible]

بقاء المثلین فہو المطلوب حدیث سوم وہ ہے کہ شیخین نے اخراج

کیا ہے عن عبد اللہ بن عمر ان رسول اللہ صلعم قال انما مثلکم ومثل اہل

الکتاب کرجل استاجر اجراء فقال من یعمل لی غدوۃ الی نصف النہار

علی قیراط قیراط فعملت الیہود ثم قال من یعمل لی الی صلاۃ العصر علی

قیراط قیراط فعملت النصاری ثم قال من یعمل لی من العصر الی ان تغیب الشمس

علی قیراطین وانتم ہم فغضب الیہود والنصاری فقالوا ما لنا اکثر

عملا واقل عطاء الحدیث وجہ استدلال اس حدیث [illegible]

نے کثرت عمل نصاری کو اس شخص کے عمل کے ساتھ تشبیہ دی جو زوال سے عصر

[illegible]

کام کرتا ہے اور مسلمانون کے عمل کو قلت مین اُس شخص کے عمل کے ساتھہ تشبیہ
دی جو عصر سے غروب تک کام کرتا ہے اور تشبیہ مین سواے اداة تشبیہ کے تین امر ضرورت
سے لابدی ہے مشبہ ۔ مشبہ بہ ۔ وجہ تشبیہ مشبہ یہان پہلی مین عمل نصاری
ہے اور مشبہ بہ وہ عمل کہ وقت ظہر سے عصر تک کیا جاتا ہے اور وجہ تشبیہ
کثرت ہے اور دوسری مین مشبہ عمل مسلمین ہے اور مشبہ بہ وہ عمل کہ وقت عصر
سے مغرب تک کیا جاتا ہے اور وجہ تشبیہ قلت ہے پس اگر وقت زوال سے عصر
تک نسبت اُس زمانہ کے کہ عصر سے مغرب تک ہوتا ہے کثیر اور زیادہ نہو تشبیہ
صحیح نہ ہوگی کیونکہ وجہ تشبیہ متحقق نہین جاننا چاہیے کہ قلت اعمال مسلمین و کثرت
اعمال نصاری باعتبار تحقق مدت بقای ملت کے نہین بلکہ باعتبار قلت اعمار
مسلمین و طول اعمار نصاری کے ہے اب لازم ہے کہ عصر بعد ایک مثل کے نہو ورنہ
تشبیہ صحیح نہ ہوگی بخلاف مذہب امام اعظم کہ وجہ تشبیہ انکی مذہب پر منطبق ہے اور
یہہ حدیث نیز نص قطعی الدلالة ہے مگر باشارة و نص بعبارة نص اعم اشارة نص
موخر ہے عبارت نص سے وقت تعارض اور یہان کوئی حدیث بعبارة النص
دال نہین اسپر کہ وقت ظہر ایک مثل تک ہے بلکہ عبارت نص موید مین اسکے خلاف
تعارض قسم چارم وہ احادیث ہین کہ نص صریح قطعی الدلالة تحدید ایک مثل و دو مثل
مین نہین مگر ہر ایک فریق نے اپنی رای و اجتہاد کے ساتھہ اُن احادیث سے
موافق مذہب اپنے کے استخراج کیا ہے جیسا کہ نواب قطب الدین خان صاحب نے
مظاہر الحق مین اور مولوی نذیر حسین صاحب نے معیار الحق مین ذکر کئے ہین اور
صاحب انتصار الحق نے تائید حق کرکے ادلہ نواب صاحب کو محقق اور ادلہ ثانی کو

مضعف ٹھہرایا ہے اور خوب تائید حق کی ہے من شاء فلیرجع الیہ اقول قسم
اول اور قسم ثانی اپنے مین معارض ہین مقدمہ ثالثہ مین ثبوت اس امر کا ہو گیا ہے
کہ قسم اول سے جو اشتراک مفہوم تہا منسوخ ہے اور ظہر کا باقی رہنا بعد المثل
اور نہین احادیث سے ثابت ہے اگر کوئی شبہ کرے کہ احتمال نسخ حدیث جبرئیل
مین متعین ہے کہ وہ معاملہ مکہ معظمہ مین ہوا تہا لیکن حدیث سایل سے ناسخ کا موخر
ہونا معلوم بالجزم نہین فکیف النسخ ہم کہتے ہین کہ یہان معارضہ احادیث قسم اول کا
احادیث قسم ثانی کے ساتہہ ہے اور تم نے بھی یہہ معارضہ مانکر قسم اول مین تاویل کے
ہے ورنہ چاہیئے کہ تاویل کو باطل جانکر اشتراک کی قایل ہو جاتے سو خلاف ما ادعیتم
فی المعیار علاوہ انکا احادیث قسم ثانی جب ناسخ حدیث جبرئیل ہو سکتی ہین تو حدیث
سایل کہ موافق حدیث جبرئیل ہے تین حال سے خالی نہین یا مقدم ہے فثبت
المطلوب ویا موخر ہے پس لازم آئیگا تکرر نسخ ویا مجہول التقدم والتاخر ہے ورجحان
موخر جاننے کی نسخ ناسخ لازم آتا ہے فتعین التقدم علاوہ انکا احادیث قسم ثالث
اس احتمال کے منافی ہیں اور کوئی حدیث نص صریح موجود نہین اسمین کہ ظہر بعد المثل
باقی نہین رہتا اور عصر قبل از دو مثل ہوتا ہے ۔ باعث ہزاران تعجب ہے
کہ حدیث ما دل نص صریح قطعی الدلالۃ نہین اسکو بعد تاویل سند کسطرح بناتے ہین
اور باعث تاویل معلوم نہین کہ کیا ہے اگر کبھی احادیث ہین تو یلزم المصادرہ اگر
کوئی اور حدیث ہے تو بتاؤ ودونہ خرط القتاد اگر کوئی شبہ کرے کہ حدیث ابی ہریرہ
کا جو قسم ثالث سے ہے صل الظہر اذا کان ظلک مثلک یہہ معنی کہ فی زوال کے ساتہ
ایک مثل ہے پس جواب یہہ ہے کہ ابو ہریرہ نے حدیث کو باعتبار موسم عام رکہا ہے

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ نہیں پہنچتا سایہ یعنی ایام زمستان میں جاری نہیں ہو سکتا ہے
ورنہ لازم آئیگا ادائے ظہر قبل از زوال کیونکہ بہت مقدمہ اولی میں ذکر کیا ہے
کہ مدینہ منورہ میں سال میں آٹھ مہینہ تک سایہ اصلی ہوتا ہے اور یہ بھی ہم نے
مقدمہ ثانی میں ذکر کیا ہے کہ سایہ اصلی سات قدم یا سات سے بھی زیادہ قدم ہوتا ہے لیکن
کیونکہ جب رہتا ادا ابو ہریرہ واجب تو چاہیے ایک یا دو قدم پہلے زوال سے نماز ظہر کا
پڑھنا واقع ہو اور یہ ہو باطل ایسی ہی نکتہ کو امام زرقانی نے سمجھ کر دیا یا اذا کان
ظلک مثلک ای مثل ظلک یعنی سوا سایہ بغیر ظل الزوال انتہی اور وجہ
زرقانی نے مثل ظل کا معنی دریا میں ظلاف کیا صحیح میں کہو کہ جب مسبوق
نے امام کو تشہد میں پایا اور جماعت کو ادا دونوں سے بطریق مسنون کے کیا تو
مسبوق کی نماز باطل ہو گی کیا ادا ہو گی اسی طرح سوال [illegible] ظہر المثلین
بیان بقائے ظہر بعد مثل کے لہا وقت منسوخ ہے تا ثابت ہوا اسکے بعد مثل ظہر
باقی رہتا ہے فلا یکون الجواب مطابقا للسوال ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت کا عصر کو
بعد ایک مثل کے پڑھنا منسوخ ہے لامر اور آنحضرت صلعم کی حدیث صحیح صحیح
میں ثابت ہے کہ ظہر کا ایک مثل تک وقت ہے کوئی حدیث صحیح نص صریح [illegible]
الا اللہ نہیں آنحضرت نے عصر قبل از دو مثل ادا کی ہے اور ہم نے بعبارۃ النص
واشارۃ النص ثابت کیا کہ بعد ایک مثل کے ظہر باقی رہتی ہے اور یہ بھی ثابت کیا
کہ آنحضرت نے عصر کو بعد دو مثلین کے ادا کیا اور حدیث ابن ابی شیبہ نے بروایت جابر
روایت کیا ہے صلی بنا رسول اللہ صلعم العصر حین صار ظل کل شیء مثلیہ انتہی
اور [illegible] نے لکھا ہے میں دلیل ہے اول عصر کا ثابت ہو گا اسی سے یہ بھی

معلوم ہوجائیگا کہ آخر وقت ظہر کا قبل آنے کے ہے انتہی آنحضرت صلعم سے
قبل اتر دو مثل کے عصر کا پڑھنا ثابت نہیں اگر ہے تو منسوخ ہوا اور ایک مثل کے بعد
ظہر کا پڑھنا ثابت ہوا اور حدیثون مین سوائے ایک مثل یا دو مثل کے کوئی حد ذکر
نہین پس ثابت ہوا کہ انتہای وقت ظہر الی المثلین ہے وہو المراد المرغوب ۞

سوال ہفتم

مسئلہ ایمان جو محض تصدیق قلبی ہے یا اقرار لسانی کا بھی اسمین شامل ہونا

الجواب المستطاب مبنی علی ثلث مقدمات مناسبة من الترتیب بعد ذکرہن بتصدیقہ وبالله التوفیق
المقدمة الاولی قال الامام الاعظم فی کتاب الوصیة الایمان اقرار باللسان
والتصدیق بالجنان والاقرار وحدہ لا یکون ایمانا لانہ لو کان لکان المنافقون
کلہم مؤمنین وکذلک المعرفة وحدہا ای مجرد التصدیق لا یکون ایمانا
لانہا لو کانت ایمانا لکان اہل الکتاب کلہم مؤمنین قال الله تعالی فی حق
المنافقین والله یشہد ان المنافقین لکاذبون ای فی دعوتہم الایمان
حیث لا تصدیق لہم وقال الله تعالی فی حق اہل الکتاب الذین آتیناہم
الکتاب یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم انتہی حاصل اسکا یہ ہے کہ مجرد معرفت خدا
و رسول اہل کتاب کو نافع نہیں تا کہ جناب محمد صلعم کی رسالت و نبوت کی ساتھ
کہ سب مخلوق کی طرف خواہ اہل کتاب ہیں وخواہ غیرہ اقرار نہ کرین کیونکہ وہ لوگ
اس قدر قائل تھے کہ آنحضرت عرب کے خاص نبی ہیں پس ایسا اقرار انکا فقط ایمان
نہیں اور تصدیق ایسا رکن ہے کہ جس بعینہ ہے کہ کسی حال مین احتمال سقوط نہیں

فقط تصدیق ایمان نہیں ہوتا ورنہ اہل کتاب سب مومن ہوتے اسیواسطے منافقون کے حق مین فرمایا ہے واللہ یشہد ان المنافقین لکاذبون

کہتا بخلاف اقرار کہ وہ شرط یا شطر یا رکن وغیرہ ہے لہذا حالہ اکراہ اور حصول
اعذار کے وقت ساقط ہوتا ہے زبان ترجمان جنان ہے اور اقرار دلیل
تصدیق وجوداً و عدماً ہے پس جو شخص اظہار ایمان پر قادر ہو کر اقرار کو بدل والے
وہ کافر ہوتا ہے اور وقت زوال قدرت کے اظہار بسبب اکراہ کے اگر بدل ڈالے
کافر نہیں ہوتا کیونکہ خوف نفس بقاء تصدیق پر دلیل قوی ہے اور اس تبدیل
خاصہ سے ہلاک عن نفسہ کا دفع کرنا باعث ہوا نہ تبدیل اعتقاد اس کے ساتھ نہیں جو
کما اشار الیہ قولہ تعالیٰ من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن
بالایمان ولکن من شرح بالکفر صدرا فعلیہم غضب من اللہ ولہم
عذاب عظیم اما وقت قدرۃ اظہار کے تبدیل اقرار تبدیل اعتقاد پر دلالت کرتا
ہے فکان رکن الایمان وجوداً و عدماً کما صرح بہ شمس الائمۃ السرخسی کمر را کہ صاحب
عمدہ نے کہ ابو البرکات عبد اللہ بن احمد ابن محمود نسفی ہے تصریح کی ہے کہ اقرار
شرط اجرائے احکام کیواسطے ہے اور یہی مختار اشاعرہ ہے وعلیہ ابو منصور الماتریدی
کذا فی شرح الفقہ الاکبر للملا علی القاری قال مولانا ابو الشکور السالمی لجعلنا
جمیعا علی ان محل الایمان القلب اللسان والقلب محل الاعتقاد واللسان
محل الاقرار وھما رکنا الایمان ھذا عند اھل السنۃ والجماعۃ فاما
الاقرار والتصدیق عرض لانہما من صفات العبد والعرض لا یبقی
زمانین ولکن حکم الایمان یبقی علی الدوام بابقاء اللہ تعالیٰ ثم الشخص
لا یخرج عن حکم الایمان بفناء ھذا العرض منہ وبیان ھذہ المسئلۃ
النکاح وھو ان النکاح ایجاب وقبول والایجاب القبول عرضان لا یبقیان

زمانين متى وجد اينلا شيان الا ان حكمه يبقى وهو الحل ما لم يتعرض
عليه شى يزيله او ينا قضه كالطلاق وما اشبه فكذلك هٰهنا بل حكم الايمان
اقوى واكد فغناء لفظ الاقرار وفناء التصديق وهو عمل العبد من الضمير
والعلم لا يوجب فناء حكم الايمان ما لم يتعرض عليه ضده ونقيضه
وهو الكفر فنقول ان المومن اذا آمن مرة فانه يحكم بايمانه ولو اتى بعد
ذلك الوفا فان الايمان هو الاقرار الاول وما سوى ذلك هو تكرار عنه
ولو لم يقل الا مرة واحدة وعاش سنين فانه لا يحكم بكفره ما لم يظهر منه
ضده ولو مات على ذلك فانه يصلى عليه ويكون مومنا اذ لم يظهر
الخلاف منه اقول تحقيق مرضی کے بنا اسپر ہے کہ معانی شرعیہ کے لئے جواہر
کا حکم ہے اگرچہ اعراض ہیں حقیقۃ فافہم ولا تکن من المکابرین ؛

المقدمة الثانية قال الامام الاعظم فی کتاب الوصية ثم العمل غير
الايمان والايمان غير العمل بدليل ان كثيرا من الاوقات يرتفع العمل
من المومن ولا يجوز ان يقال يرتفع عنه الايمان فان الحائض يرتفع عنها الصلوٰة
وقد قال بها الشرع دعى الصلوٰة ثم اقضيه ولا يصح ان يقال دعى الايمان
ثم اقضيه ويجوز ان يقال ليس على الفقير الزكوٰة ولا يجوز ان يقال ليس على
الفقير الايمان انتهى حاصل آنکہ اہلسنت کے نزدیک عمل مغایر ایمان ہے اور نہ جزو
رکن ایمان ہے بخلاف معتزلہ اور یہ امر بوجوہ سبعہ ثابت ہے الوجه الاول امنوا
وعملوا الصلوة جیسے اقوال سے مغایرت ایمان وعمل مستفاد ہوتی ہے لان
العطف فی الاصل المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه +

جائز ہے کہ کہیں فقیر پر زکوٰۃ نہیں اور جائز نہیں کہ کہیں فقیر پر ایمان نہیں ۱۲ منہ

الوجه الثانی قال الله تعالی قل لعبادی الذین آمنوا یقیموا الصلوٰة
اللہ تعالی نے مومنین اولا ذکر کر کے اقامت صلوٰۃ کا بعد اس کے حکم دیا ہے پس
کہ وقت میں ایمان صادق تھا نہ بدون الصلوٰۃ و بھر [illegible]
الوجه الثالث اگر ایسا ایمان سے ہوتا [illegible]
حالانکہ [illegible] ایمان بغیر اعمال کے صحیح ہے اور فاسق [illegible] کبیرہ مخلد فی النار
نہیں اور [illegible] کی سنت [illegible] ہیں عن عبد اللہ بن عمرو
قال قال رسول اللہ صلعم ان اللہ سیخلص رجلا من امتی علی رؤس
الخلائق یوم القیامة فینشر علیه تسعة وتسعین سجلا کل سجل مثل
مد البصر ثم یقول اتنکر من هذا شیئا اظلمك کتبتی الحافظون فیقول
لا یا رب [illegible] افلك عذر قال لا یا رب فیقول بلی ان لك عندنا حسنة
وانه لا ظلم علیك الیوم فتخرج بطاقة فیها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
عبده ورسوله فیقول احضر وزنك فیقول یا رب ما هذه البطاقة
مع هذه السجلات فیقال انك لا تظلم قال فتوضع السجلات فی کفة والبطاقة
فی کفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا یثقل مع اسم الله شیء
رواه الترمذی وابن ماجه وعن ابی ذر قال اتیت النبی صلعم وعلیه
ثوب ابیض وهو نائم ثم اتیته وقد استیقظ فقال ما من عبد قال
لا اله الا الله ثم مات علی ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنی وان سرق
قال وان زنی وان سرق قلت وان زنی وان سرق قال وان زنی وان سرق
[illegible] علی رغم انف ابی ذر وکان ابو ذر اذا حدث بهذا قال

وان رغم انف ابی ذر متفق علیہ اگر کوئی شبہ کرے کہ اسکی معارض یہ حدیث
ہے لایزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن اقول مراد لیس بمؤمن سے عدم امن
سے عذاب ہی یا مراد زانی سے مستحل زنا ہے یا مراد نفی ایمان سے نفی ثمرات
وفضایل ایمان ہے اگر کوئی کہے کہ قال علیہ السلام من ترك الصلوة متعمدا
فقد کفر اگر نماز ایمان نہ ہوتی اسکا ترک کفر کیون ہوتا ہم کہتے ہین کہ مراد
کفر سے کفران نعمت ہے نہ کفر باللہ کما ذکر فی قصۃ سلیمان علیہ السلام لیبلونی
اشکر ام اکفر کیونکہ انبیاؤن سے کفر متصور نہین یہان بھی اسی طرح ہے
دوم اسکہ استحلالا اگر ترک کرے کافر ہوتا ہے سوم اسکہ اگر ترک نماز کفر ہوتا
قضا اسکی فرض ہوتی کیونکہ جو شے زمانہ کفر مین فوت ہوئی قضا اسکی زمانہ
اسلام مین واجب نہین واللازم باطل فالملزوم مثلہ چہارم اسکہ فرضیت نماز موقت
و مختص اپنی اوقات کے ساتھ ہے اور فرضیۃ ایمان غیر موقت ہے فرض موقت کا غیر
موقت کیواسطے رکن ہونا غیر معقول ہے **منها** حدیث الشفاعۃ عن ابی هریرۃ
عن النبی صلعم قال اسعد الناس بشفاعتی یوم القیمۃ من قال لا اله الا الله
خالصا من قلبہ رواہ البخاری ونیز احادیث شفاعۃ مین وارد ہے فیخرج
منها قوما لم یعملوا خیرا قط پس اگر عمل رکن ایمان ہوتا تارک اعمال کافر
ہوتا اور کافر کا عذاب نار سے نکلنا غیر معقول ہے بعد ازین اتمام تقریب مین
تحقیق احادیث شفاعۃ انشاء اللہ تعالی آئیگی ❊
الوجہ الرابع قال اللہ تعالی لیس البر ان تولوا وجوهکم قبل المشرق
والمغرب ولکن البر من امن باللہ والیوم الآخر اگر نماز کا قبلہ کیطرف منہ

کرے کے ادا کرنا رکن ایمان ہوتا البتہ یہ قول لیس الایمان تولوا وجوہکم قبل المشرق
والمغرب اس قسم سے ہے کہ سلب ذاتیات کا ذات سے اور سلب جزو کا کل سے
ہوتا کیونکہ نماز کا رکن ایمان ہونا اور بعد ازان بیکر ایمان کے واسطے ثابت
کرنا اور نماز سے نفی کرنا یہی ہے ۔

الوجہ الخامس اگر عمل رکن ایمان ہوتا پس وہ جو رکن ایمان ہے جمیع اعمال
زمان تکلیف کے ہیں یا بعض بنا بر اول زمان حیات میں شخص مومن ہوگا
اور بعد زمان حیات ایمان مومن متحقق ہوگا کیونکہ بعض رکن ایمان کہ زمانہ تکلیف
کے اعمال ہیں متحقق نہیں پاسکے تا وقت انقطاع زمانہ تکلیف لازم آتا ہے
و بنا بر ثانی یا مراد اعمال سے فرائض ہیں یا غیر فرائض غیر فرائض رکن نہیں ہو
سکتی بالبداہت شرعیہ اما فرائض کے شق خالی نہیں یا قبل از تحقق شرائط
اسباب فرائض کے مومن ہوگا یا کافر برشق اول ایمان بغیر ارکان کے متحقق
ہوا وہو باطل و برشق ثانی لازم آئیگا کہ فرض قبل تحقق اسباب شروط فرض
ہوئی ورنہ کافر کس طرح ہوتا وہو ایضا باطل ۔

الوجہ السادس ایک شخص ایسی وقت میں ایمان لایا کہ کسی فرض کا وقت
نہ تھا ابھی وقت فرض نہیں پہنچا کہ وہ فوت ہو گیا آیا کافر مرا یا مومن بنا بر
ثانی با وجودیکہ رکن ایمان جو عمل ہے اس سے فوت ہوا اور اس نے کوئی عمل
نہ کیا وہ کس طرح مومن مرا و بنا بر اول اسلام کے قبول کرنیکا کوئی فائدہ متحقق
نہ ہوا اور قبول و ترک اسلام برابر ہوا واللازم باطل فکذا الملزوم ۔

الوجہ السابع اگر عمل رکن ایمان کہیں لازم آئیگا کہ آدمی خدا سان

مین ہو اور ایمان مکہ و مدینہ و عراق مین ہو کیونکہ مکہ مین حج اور نماز مدینہ مین
وعراق مین اور بنا ہی رباط و مساجد و پل اور ملکون مین کرتا ہے اور محال
ہے کہ بدن ایک جگہہ اور ایمان اسکا دوسری جگہہ ہو ؛

المقدمۃ الثالثہ معنی حقیقی کا محال ہونا مصحح مجاز کا ہے فی شرح
الطوالع وعلمنا عدم المعارض العقلی الذی لو کان ذلک المعارض
العقلی لرجح المعارض العقلی وانما قال لرجح المعارض العقلی اذ العقل اصل
النقل لتوقف النقل علی صدق الناقل والمنقول عنہ عقلا لانہ لو لم
یعلم صدق المنقول عنہ لا یفید قولہ علما فلا یکون دلیلا ولما
کان العقل اصل النقل فلو رجح الدلیل النقلی الذی لہ معارض عقلی
یدل علی خلافہ یلزم تکذیب العقل الذی ہو اصل وتکذیب الاصل
لتصدیق الفرع محال لاستلزامہ تکذیب الفرع ایضا وذلک لان صدق
الفرع موقوف علی صدق الاصل فلو لم یصدق الاصل لم یصدق الفرع
ومثل ذلک بقولہ تعالی الرحمن علی العرش استوی فان ظاہرہ
یدل علی استقرارہ علی العرش کما علیہ بعض المفسرین لکن الدلیل العقلی
یمنعہ لامتناع مماستہ ومحاذتہ للاجسام فاما ان یاول علی ما یلیق
بشانہ او یفوض علمہ الی اللہ تعالی کما ہو مذہب اخرین انتہی **اتمام**

التقریب فی التمہید القول الخامس فی الایمان ہل یزید وینقص
ام لا قال ابو حنیفۃ واصحابہ ان الایمان لا یزید ولا ینقص وقال الشافعی
بان الایمان یزید وینقص بالمعصیۃ وقال بعض الناس یجوز الزیادۃ فیہ

مسئلہ ابو حنیفہ اور اصحاب انکے کہتے ہین کہ ایمان زیادہ اور ناقص نہین ہوتا ہے اور شافعی نے کہا کہ ایمان گھٹتا بڑھتا اور ناقص ہوتا ہے معصیت سے اور بعضون نے کہا کہ زیادتی ایمان کی جائز ہے

ولا يجوز النقصان فيه وهذا لا يكون صحيحا لان كلما جاز الزيادة فيه
جاز النقصان فيه وهذا لا يستقيم واحتج بقوله تعالى ليزدادوا ايمانا
مع ايمانهم وروى عن ابي هريرة وانس وابي سعيد الخدري وابن عباس
عن النبي صلعم انه قال اذا دخل اهل الجنة في الجنة واهل النار
في النار يقول الله تعالى ان يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من
الايمان ويروى خردلة من الايمان ويروى شعيرة ولولا يكون الزيادة
والنقصان في الايمان لما كان لا يوصف بالصغر الزيادة دل انه يجوز
الزيادة والنقصان فيه الجواب عن الآية قلنا اراد به تكرار الايمان
هذا كما قال فاذا قرأناه فاتبع قرآنه سمى قراءة القرآن قرآنا والقرآن
غيرها لان القراءة مخلوق والقرآن غير مخلوق فكذلك ههنا وروى
عن ابن عباس انه قال الآية نزلت في شان اصحاب رسول الله صلعم لان
القرآن نزل على النبي صلعم نيف وعشرين سنة فكما نزلت آية يجب
عليهم الايمان ثم بعد ذلك شرائط الايمان لا يزداد ولا ينتقص قوله
الجواب عن احاديث الشفاعة ففي المفاتيح شرح المصابيح منه قوله
صلى الله عليه وسلم في حديث الشفاعة فاخرج من كان في قلبه مثقال ذرة
اى وزنها والمثقال اذا اطلق فانما اراد به الشئ المعبر به عن الدينار
وقد اختلف اقاويل العلماء في تاويله على حسب اختلافهم في اصل الايمان
وادنى التاويل المستقيم فيه ان يقول اراد ههنا بالجزء الذي ذكره حصة
المؤمن من الرغبة او الرهبة الباعثة له على العمل لوجه الله تعالى

الا ترى انه ذكر في آخر تارات المناقصة ائذن لي فيمن قال لا اله الا الله
ولا يجوز ان يكون هذا القائل غير مؤمن فعلمنا ان ما قدر قبل ذلك بمثقال
شعيرة ثم بمثقال حبة او خردل غير الايمان الذي يعبر به عن التصديق
بل هو ما يوجد في القلوب من ثمرة الايمان ومن الدليل ايضا على ان
هذا الحديث رواه البخاري عن انس على ما في كتاب المصابيح ورواه ابن
عن انس في رواية يخرج من النار من قال لا اله الا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن
شعيرة ثم يخرج من النار من قال لا اله الا الله وكان في قلبه من الخير ذرة
وقد رواه ابو سعيد الخدري وفي رواية مثقال ذرة ايمان اخرجه البخاري
في كتابه وفي كتاب مسلم في رواية ابي سعيد فيقول ارجعوا فمن وجدتم
في قلبه مثقال دينار من خير فاخرجوه ثم ذكر نصف دينار من خير ثم
ذكر مثقال ذرة من خير فلما وجدنا الحديثين قد روي كل واحد من
الصحابيين على اختلاف اللفظين الخير والايمان حملنا الامر فيهما على
ان الصحابيين رويا ذلك بالمعنى فوضع الايمان موضع الخير لانه من فوائد الايمان
ولوازمه فان قيل فلم لا تقدروه على العكس قلنا لما ذكرنا من متن الحديث
انه ذكر ذلك في آخر تارات انه يقول ائذن لي فيمن قال لا اله
الا الله فعلمنا ان الامر المقدر بالشعيرة والبرة والذرة والحبة والخردلة
غير الشيء الذي هو حقيقة الايمان حتى لا يكون الرجل مؤمنا الا بوجدان
ذلك منه وهو التصديق والاقرار ثم ان حقيقة الايمان التي لا يكلف
في حكم المؤمنين الا بوجدان ذلك منه لا يصح ان يدخله التجزية والتبعيض

اس تحقیق سے مقصود یہ ہے کہ مراد ایمان سے وہ جزو عمل ہے جو مرتب ایمان
پر ہے کیونکہ بعض روایات مین بجائے ایمان لفظ خیر واقع ہی اور بعض آیات
مین بھی واقع ہے فیخرج منہا قوم لم یعملوا خیرا قط پس اگر خیر عبارت ایمان سے
ہوتا لازم آتا کہ کفار بھی نار سے بشفاعۃ نکالے جاتے وبطلان ذلک محالا
مخفی الجواب ان آیات سے قولہ تعالی فاخشوھم فزادھم ایمانا وقولہ
مازادھم الا ایمانا وتسلیما وقولہ تعالی لیزدادوا ایمانا مع ایمانھم
ویزداد الذین امنوا ایمانا وقولہ تعالی فاما الذین امنوا فزادتہم ایمانا
تو وجہ یہ ہے **الوجہ الاول** تحقق شے تحقیق جمیع اجزا ہوتا ہے اور انتفا
جزو مستلزم انتفا کل ہے بر تقدیر زیادت ونقصان ایمان جناب رسالتمآب
اور جبرئیل علیہ السلام کے ایمان مین وہ جزو کہ حقیقۃ ایمان اور منجملہ ذاتیات
مین داخل ہے متحقق ہے اور اورون کے ایمان مین متحقق نہین پس آیا انتفا
اس جزو کا مستلزم انتفائے ایمان ہے یا نہین بنا بر اول لازم آئیگا کہ سوائے
جناب رسالتمآب وجبرئیل کے کل ملائکہ وجن وانس کافر ہوں بل ہذا الا الکفر صریح وشنیع
فضیح بنا بر ثانی تحقق شے بغیر تحقق اجزائے ذاتیات لازم آئیگا وہو ایضا باطل
فوجب التاویل فی الآیات بان المراد من ازدیاد الایمان ازدیاد ثمراتہ وحقوقہ
لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ **الوجہ الثانی** جناب الٰہی نے مماثلت فی الایمان کا امر
فرمایا حیث قال فان امنوا بمثل ما امنتم بہ فقد اھتدوا وان تولوا
فانما ھم فی شقاق یعنی اگر یہود تمہاری طرح ایمان لاوین ہدایت پاوینگے
اور اگر ایسے ایمان سے اعراض کرینگے تو یہ لوگ شقاق مین ہون گے پس اگر

ایمان زیادہ ونقصان قبول کرتا تو انکا ایمان صحابہ کے ایمان کا مثل کسطرح
ہوتا حاصل انکا اطلاق مثل و معنون پر آتا ہے ایک وہ کہ مساوی حقیقہ مین ہو
کما فی قولہ تعالی قل انما انا بشر مثلکم دوسرا وہ کہ جمیع امور حاصلہ للشئ میں مساوی
ہو کما فی قولہ تعالی لیس کمثلہ شئ اگر آیہ بمثل ما امنتم مین مثل بمعنی اول
ہے مساوات حقیقۃ ایمان مین لازم آئیگی وہو المطلوب اگر بمعنی ثانی ہے پس
مساوات ایمان مین ہر وجہ سے آئیگی وہو اخص من مطلوبنا و شنع الزامات علی
الخصم پس واضح ہوا کہ مراد از دیاد و انتقاص ایمان سے ازدیاد ثمرات وحقوق
ایمان ہین لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ الوجہ الثالث فی التمہید لانا
لو جوزنا النقصان فی الایمان فانہ یوجب القول بان ما ینقص من الایمان
یثبت الکفر فی مکانہ لان زوال الایمان کلہ یوجب ثبوت الکفر کلہ فزوال
البعض یوجب ثبوت البعض فیودی الی ان یکون العبد الواحد بعضہ یکون
کافرا وبعضہ یکون مومنا فی حالۃ واحدۃ وھذا محال انتہی اقول حاصل اسکا
یہہ ہے کہ ایمان اگر متجزی ہووے تو کفر بہی متجزی ہوگا اور تفریق تحکم ہے اب خالی
نہین یا انکہ کل کفر کا زایل ہونا بعض ایمان کے ساتھہ ہے یا کل ایمان کے
ساتھہ بنا بر ثانی یہہ کہنا لازم آتا ہے کہ بعض کفر بعض ایمان سے زایل ہوتا ہے
اور کل کفر کل ایمان سے زایل ہوتا ہے پس لازم آئیگا اجتماع بین الکفر والایمان
کما مر تقریرہ وبنا بر اول کفر وایمان مین منافین مین واسطہ لازم آئیگا کیونکہ
بعض ایمان حقیقۃ ایمان نہین اور کفر بہی باقی نہین رہا اسلیئے کہ بعض ایمان سے
زوال اسکا فرض کیا گیا ہے وہو باطل ایضا الوجہ الرابع گناہ توحید و معرفت

مین موثر نہین اسی طرح ایمان مین بہی موثر نہین اور کثرت گناہان جبکہ موجب
زوال کل ایمان بالاتفاق نہین پس استقلال گناہ موجب زوال بعض ایمان
کا نہین کذا فی التمہید **الوجہ الخامس** فی التمہید لو کان الایمان یزید
بالخیر والطاعة لکان الایمان الغنی اقوی واکمل من ایمان الفقیر
وھذا لایجوز انتہی اسمین نظر ہے یہہ بات جب مسلم تہی کہ فضائل فقر وفضائل
غنا سے اعلی مراتب ومدارج کی نہ ہوتی **الوجہ السادس** فی التمہید ان
الایمان ھو الاقرار والتصدیق والعمل عندھم وکل ذلک من افعال العباد
وفعل العبد عرض لا یبقی زمانین ولا یمکن انضمام البعض الی البعض حتی
یتصور الزیادة والنقصان انتہی اقول سلمنا کہ فعل عبد عرض ہے اور
عرض دو زمانون مین حقیقة باقی نہین رہتا مگر معانی شرعیہ کو جواہر کا حکم ہے
کما مر تقریرہ فی المقدمة الاولی بلکہ استدلال مین حق یہہ ہے کہ عمل حقیقة ایمان
سے خارج ہے کما مر فی المقدمة الثانیہ اور شی کا ازدیاد خوارج وعوارض کے
ازدیاد سے محال ہے ورنہ انقلاب عرضیات کو ذاتیات کیطرف لازم آئیگا
ہذا خلاف **الوجہ السابع** زیادة خالی نہین یا مین ایمان مین یا وصف ایمان
مین یا حکم ایمان مین یا موجب ایمان مین ہے اگر حکم ایمان مین ہے وہو کون
الشخص مسلما عدلا بحکم الایمان اور یہہ متصور نہین کیونکہ ایک شخص بعض مومن
وبعض کافر نہین ہو سکتا اور اگر وصف ایمان مین ہے وہو شرائطہ اور یہہ بہی
متصور نہین کیونکہ منکر شرط واحد ووصف واحد کا کافر ہے ہرگز ایمان اسکا
صحیح نہین پس زیادة ونقصان وصف مین ... اگر عدا ایمان مین ہے

وہو الاعتقاد فی الحقیقۃ والاقرار والاعمال دلیل الاعتقاد کیونکہ اگر کوئی عمل
کرے یا اقرار کرے کہ وہ اعتقاد اسلامیہ اسکے پر دال ہے جیسا حضور جمعہ و اذان
واقامۃ تو اسکی اسلام پر حکم کیا جاویگا اگرچہ اقرار اُس سے نہ پایا جاوے اور اگر ایسا
فعل و قول کیا کہ کفر پر دلالت کرتا ہے جیسا اظہار علامت کفر یا الفاظ کفر یہ بغیر اکراہ
کے یا از روے جہل و تمسخر کے کرتا ہے تو اُسپر کفر کا حکم دیا جاویگا پس معلوم
ہوا کہ ایمان حقیقۃ میں اعتقاد ہے مگر حکم ایمان کسی کو بغیر اقرار کے صحیح نہیں
علیٰ ما بینا اور اعتقاد وہ ہے جسمیں زیادۃ و نقصان متصور نہیں کیونکہ اگر اسکے اعتقاد
سے کوئی شئے دین مین بڑہ جاوے تو مسلمان نہ ہے اور اگر ناقص ہووے تو کافر
ہو جاوے کذا فی التمہید الوجہ الثامن قال اللہ تعالیٰ امن الرسول بما
انزل الیہ من ربہ والمؤمنون کل امن باللہ وملئکتہ وکتبہ ورسلہ
وفی الحدیث فی جواب السائل عن الایمان قال علیہ السلام ان تومن باللہ
ورسلہ وملئکتہ وکتبہ والیوم الاخر والقدر خیرہ وشرہ الخ
کیونکہ سوال تمام حقیقۃ ایمان سے تہا نہ بعض اجزاء ایمان سے پس جواب بعض
اجزاء ایمان سے مطابق سوال نہین کما لا یخفی الوجہ التاسع ایمان عبارت ہے
تصدیق بالجنان اور اقرار باللسان سے کما مر فی المقدمۃ الاولیٰ اور عمل خارج
حقیقۃ ایمان سے ہے لما مر فی المقدمۃ الثانیہ اب زیادۃ و نقصان ایمان
مین بمعنی اکتفا بالتصدیق ہے فقط یا اکتفا بالاقرار ہے فقط وہو باطل لما مر
فی المقدمۃ الاولیٰ یا بایں معنی ہے کہ مراتب تصدیق مختلف ہیں زیادۃ مرتبہ
اعلیٰ مین ہے اور انتقاص مرتبہ ادنیٰ مین ہے کما اشار الیہ سبحانہ بقولہ تعالیٰ

اذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال
بلى ولكن ليطمئن قلبي **اقول** زیادہ و نقصان مراتب تصدیق مین
صحیح ہیں کیونکہ تصدیق کیفیات نفسانیہ سے ہے کہ وہ بسیط ہیں تجزی و تبعیض
قبول نہین کرتی ہیں تیسرے یہ ہے کہ زیادہ و نقصان اولاً و بالذات مقولہ
کم کے مقتضیات سے ہے اور کیفیات نفسانیہ اس مقولہ سے نہین پس
زیادہ و نقصان کس طرح قبول کریگا دیکھو کہ تشخص اعراض تشخص محال ہوتا
ہے اور ادراک مجرد کی شان سے ہے پس جبکہ محل ادراک کہ وہ کیفیات نفس
سے ہے مجرد اور منزہ مقدار و کم سے ہے کسطرح وہ قبول قسمة و مقدار کا
کریگا جبکہ محل نے قسمت و مقدار قبول نکیا وہ جو قائم اور منضم محل کے ساتھ
ہے کسطرح قبول کریگا کیونکہ قسمة حال مستلزم ہے قسمة محل کو اسلئے کہ حلول
منقسم و ممتد کا غیر منقسم و ممتد میں ممتنع ہے و لهذا ثبت في محله ان الحال تابع
في التشخص والتحيز والتشكل للمحل اب وہ نصوص کہ جنمین زیادہ و نقصان ایمان کیطرف
اشارہ ہے تاویل انکی واجب ہوئی اسطرح کہ مراد زیادة و نقصان سے قوۃ
و ضعف ہے کما مر في المقدمة الثالثة اما آیة مذکورہ پس اُسکا مدلول سکی سوا نہین
کہ مرتبہ عین اليقين علم اليقين سے فوق ہے بنا بر آں وارد ہے ليس الخبر
كالمعاينة اگرچہ بعضون نے کہا ہے لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا یعنی
اُس خبر میں اصل یقین بسبب مطابقة علم اليقين کے منافی توہ یقین کو جو رویة کیوقت
ہوتا ہے نہین جیسا کہ کسیکو علم بالكعبة غیبوبة مین ہے اگر وہ کعبہ کو عالم حضور
و مشاہدہ مین دیکھے تو کچھ زیادہ یقین نہیں ہوتا پس مراد زیادة و نقصان سے

توۃ وضعف ہے کیونکہ جو تصدیق کہ طلوع شمس کے ساتھ ہو وہ قوی ہے اس
تصدیق سے جو حدوث عالم کے ساتھ ہے اگرچہ دونون نفس تصدیق مین برابر
ہین اور ہم قطعًا جانتے ہین کہ احاد امت کا ایمان آنحضرت صلعم اور صدیق کبر
کے ایمان کے مثل نہین اس تحقیق کے اعتبار سے اور یہی معنی ہے اسکا
جو وارد ہے لو وزن ایمان ابي بكر بايمان جميع المومنين لرجح ايمانه یعنی
حضرت صدیق کا ایقان و وقار جنان و ثبات تحقیق عرفان راجح ہوگا اور یہ
معنی نہین کہ آپ کے ثمرات ایمان اور زیادہ احسان مین زائد ہین اسواسطے
کہ افراد مومنین کثرت طاعات وقلت معاصي بالعكس مین متفاوت ہین
باوجودیکہ اصل وصف ایمان ہر ایک مین باقی ہے پس اختلاف ان حضرات
مین لفظی ہے ومن ہہنا قال الامام محمد علي ماذكره في الخلاصة
عنه اكره ان يقول ايماني كايمان جبرئيل ولكن يقول امنت بما
آمن به جبرئيل انتہی اسلئے کہ پہلی بات اس امر کی موہم ہے کہ اسکا اور جبرئیل
کا ایمان جمیع وجوہ مین مثل ہے حالانکہ ایسا نہین کیونکہ دونون ایمانون مین
فرق بین ہے ہٰذا قال الملا علي القاري في شرح الفقه الاكبر وايضًا
قال وكذا لايجوز ان يقول احد ايماني كايمان الانبياء على نبينا
وعليهم السلام بل لاينبغي ان يقول ايماني كايمان ابي بكر وعمر
وامثالهما فان تفاوت نور كلمة التوحيد في قلوب اهلها لايحصيه
الا الله سبحانه فمن الناس من نورها في قلبه كالشمس ومنهم كالقمر
ومنهم كالكوكب الدري ومنهم كالمشعل العظيم واخر كالسراج الضعيف

لقوله عم وذلك اضعف الايمان وقوله عم المؤمن القوي احب
الى الله من المؤمن الضعيف والمراد بهما القوة الظاهرية المسلية الى القوة
الباطنية العلمية وعلى منوال هذا الانوار في الدنيا يظهر انوارهم على
ما يناله مرواحوالهم في العقبى وكلما اشتد نور هذه الكلمة وعظم
مرتبتها احرق من الشبهات والشهوات بحسب قوتها بحيث ربما وصل
الى حال لا يصادف شبهة ولا شهوة ولا ذنبا ولا سيئة الا احرقها
بل تقول النار جز يا مومن فان نورك اطفأ لهبي ومن عرف هذا عرف
معنى قوله صلعم ان الله حرم على النار من قال لا اله الا الله ويبتغي
ذلك مما اشكلت على كثير من الناس حتى ظنها بعضهم منسوخة
وظنها بعضهم قبل ورود الاوامر والنواهي وحملها بعضهم على نار المشركين
والكفار واول بعضهم الدخول بالخلود فان الشارع لم يجعل ذلك
حاصلا بمجرد قوله باللسان فقط وتاويل حديث البطاقة فان من المعلوم
ان كل موحد لم تثقل هذه البطاقة وكثير منهم يدخل النار انتهى كذا
في التمهيد فان سألك احد بان ايمانك هل يكون مثل ايمان ابي بكر
ام لا قل بان ايماني وايمان ابي بكر وايمان الانبياء والملئكة عليهم
السلام واحد لا بمعنى الصورة لكن بمعنى الصفة لاني امنت بجميع ما
آمن به الانبياء والملئكة عليهم السلام ولكن لا اقول ايماني كايمانهم
وروى الحاكم الشهيد حكى في المنتقى عن محمد بن الحسن انه قال يكره
ان يقول ايماني كايمان جبريل او كايمان ميكائيل لان الملائكة

والانبیاء علیہم السلام عاینوا من الاشیاء ما یکون غیباء عندنا
وکذلک الصحابۃ فیقع التفاوت فی الیقین والثبات فاما فی الاقرار
والتصدیق فلا والدلیل علیہ ما روی عن النبی صلعم انہ قال لم یفضلکم
ابوبکر بکثرۃ الصلوۃ والصیام وانما هو شیء وقر فی قلبہ فصح ما قلنا فثبت ان
الایمان لا یزید ولا ینقص ویکون علی السواء انتہی اما جواب اس آیۃ سے
وما کان اللہ لیضیع ایمانکم ای صلوتکم صلوۃ کا نام ایمان رکھا ہے
کہ مراد یہاں اعتقاد ہے فی التمہید اراد بہ الاعتقاد لان الایۃ نزلت
فی قوم کانوا فی سفر تحولت القبلۃ الی الکعبۃ ولم یعلموا وکانوا
یصلون الی بیت المقدس فلما بلغہم الخبر قالوا بان اللہ تعالی ضیع
ایماننا حیث صلینا الی بیت المقدس واعتقدنا بعد النسخ بہا فنزل
قولہ وما کان اللہ لیضیع ایمانکم وروی عن محمد بن الفضل رئیس المفسرین
قال سمعت محمد بن احمد قرطبی قال سمعت ابا سہل الانصاری انہ
قال فی قولہ تعالی وما کان اللہ لیضیع ایمانکم یعنی تصدیقکم النبی
صلی اللہ علیہ وسلم علی القبلتین حیث صدقوہ وصلوا الی بیت المقدس
انتہی فی شرح الطوالع والذی یدل علی خروج العمل عن مفہومہ ای الایمان
عطفہ علیہ ای عطف العمل علی الایمان فی قولہ تعالی والذین امنوا و
عملوا الصلحت حیث عطف العمل ای فعل الواجبات علیہ وقولہ تعالی
والذین امنوا ولم یلبسوا ایمانہم بظلم ای لم یرتکبوا المحرمات فعطف
الاجتناب عن المنہیات علی الایمان فی ہذہ الایۃ والمعطوف غیر المعطوف علیہ

فعلم منه عدم دخول العمل في مفهوم الايمان لو كان داخلا فيه لكان
ذلك العطف تكرارا بلا فائدة واما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
هذا اشارة الى جواب دليل من قال ان العمل داخل في مفهوم الايمان وتقرير
دليلهم ان يقال لو لم يكن العمل بالاركان داخلا في مفهوم الايمان لما جاز
اطلاق لفظ الايمان على الصلوة لكن اطلق في قوله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم فان المفسرين قالوا المراد بالايمان الصلوة الى بيت المقدس والجواب
منه ما اشار اليه بقوله فمعناه ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس اي معنى
الاية ما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلا يكون ذلك
اطلاقا للايمان على الصلوة وايضا اشار الى جواب من حمله على الصلوة
وحاصله اي حمل الايمان على الصلوة تكون على طريق المجاز من اطلاق
الجزء على الكل والاصل عدم المجاز وقوله عليه السلام اشارة الى
دليل اخر لهم تقريره ان العمل داخل في الايمان بدليل الحديث
وهو قوله الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق ولا شك في ان ليس للتصديق القلبي
سبعة وسبعون شعبة وظاهر ايضا ان اماطة الاذى ليس
شعبة من التصديق القلبي وكذا قول لا اله الا الله والجواب عنه
ما اشار اليه بقوله ومعناه اي معنى قوله صلعم الايمان شعب
بضع الحديث لان اماطة الاذى عمل داخل فيه وفاقا اذ قائل
بكون العمل داخلا فيه عندنا ان اماطة الاذى ليس منه انتهى اقول فيه

مذکور ہے بچند وجوہ دیگر اور بھی جواب ہو الوجہ الاول اطلاق شعبہ
اس فرع پر ہوتا ہے جو اصل سے منشعب ہوتا ہے جب تصدیق و کلمہ
شہادت پر مع جمیع طاعات شعبہ ہوا تو اصل ایمان کیا ہوا الوجہ الثانی
حدیث بظاہرہ بیان شعب کے لیے مسوق ہے نہ اصول ایمان کے لیے
پس مراد اس قول سے افضلہا لا الہ الا اللہ ذکر کلمہ توحید ہے نہ تصدیق و شہادت
کلمہ توحید اور ذکر اللہ اصل ایمان نہیں بلکہ ثمرات و فروع ایمان سے ہے ـ
الوجہ الثالث قال اللہ تعالی مثل کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ اصلہا
ثابت وفرعہا فی السماء تؤتی اکلہا کل حین یہ آیہ اسپر دلالت کرتی
ہے کہ کلمہ طیبہ اصل ایمان ہے اور قولہ تعالی تؤتی اکلہا کل حین اسپر دال ہے
کہ ایمان مومن بغیر صدور افعال کفر کبھی منقطع نہیں ہوتا پس اگر حدیث کو
ہمارے کہنے کے موافق تاویل نہ کریں معارض کتاب ہوگی والکتاب مقدم علی
السنۃ اذا تعارضا ؛

سوال ہشتم

قضا کا ظاہر او باطنا نافذ ہونا

الجواب الجواب الذی ہو فصل الخطاب الناطق بالصدق والصواب
سائل نے عوام جہال کے گمراہی کے لئے ارخاء عنان سوال میں کیا ہے
تاکہ لوگون کے دلمین وسوسہ پڑ گیا ہے کہ مذہب امام اعظم کا تنفیذ قضا مین
ظاہرا و باطنا سب صور و احوال مین اور جمیع دعاوی مین ہے حالانکہ ایسا نہین
فی فتح القدیر لقب المسئلۃ ان القضاء بشہادۃ الزور فی العقود والفسوخ

ینفذ عند ابیحنیفۃ رضہ ظاھرا و باطنا اذا کان مما یمکن القاضی
انشاء العقد فیہ فلو ادعی نکاح امرأۃ او ھی ادعت النکاح او الطلاق
الثلث کذبا و برھنا زورا فقضی بالنکاح والطلاق نفذ ظاھرا
فیطالب المرأۃ فی الحکم بالقسم والوطی والنفقۃ و باطنا فیحل
لہ وطیھا وان علم حقیقۃ الحال ولھا تمکینہ وقولنا اذا کان مما
یمکن القاضی انشاء العقد فیہ یخرج ما اذا کانت معتدۃ الغیر
او مطلقۃ ثلثا لہ فادعی انہ تزوجھا بعد زوج ونحو ذلک مما لا یقدر
القاضی علی انشاء العقد فیہ اما الھبۃ والصدقۃ ففی نفاذ القضا
بھما روایتان اذا ادعیا کذبا وجہ الممانعۃ ان القاضی لا یملک تملیک
مال الغیر بلا عوض انتھی اقول یہ اصول امام اعظم کا مذہب بچند وجوہ
معقول و منقول ہے **الوجہ الاول** فی فتح القدیر قد انعقد الاجماع
علی ان من اشتری جاریۃ ثم ادعی فسخ بیعھا کذبا و برھن فقضی بہ
حل للبایع وطیھا واستخدامھا مع علمہ بکذب دعوی المشتری مع انہ
یمکنہ التخلص بالعتق وان کان فیہ اتلاف مالہ فانہ ابتلی بامرین فعلیہ
ان یختار اھونھما و ذلک ما یسلم لہ فیہ دینہ انتھی وہ جو امام شافعی
نے فرمایا ہے کہ درصورت عورت کے دعوی کرنے مین کہ اس مرد نے میرے
سے نکاح کیا ہے اور گواہ دروغ گذرانے اور قاضی نے اسکی عورت ہونیکا
حکم دیا حالانکہ واقع مین عورت اسکی نہ تھی یہہ حکم باطنا نافذ نہین ہو سکتا اسلیے
کہ مدعی علیہ ہو متصور ہے کہ طلاق دیکر اپنے کو خلاص کرلے اسی طرح

ہم بھی کہتے ہیں کہ جیسا اس صورتین مرد خلاصی طلاق سکے ساتھہ کرسکتا ہے
ویسا ہی بایع صورت مذکور فتح القدیر والی مین عتاق کے ساتھہ خلاصی کرسکتا ہے
اور تفریق تحکم ہے فاہو جوابکم وہو جوابنا **الوجہ الثانی** جبکہ شوہر کے امر کے
ساتھہ زن و مرد مین مفارقہ ظاہرا و باطنا کرایا جاتا ہے خدا کے امر کے ساتھہ
بطریق اولی ہوگا اور قاضی جناب الہی کیطرف سے مامور ہے بیان اسکا یہہ ہے
کہ قاضی اکثر مواضع مین عند الایمہ اتفاقًا بین الزوجین تفرقہ کراسکتا ہے اور
وہ تفریق طلاق یا فسخ کے حکم مین ہے پس جبکہ قاضی شارع کیطرف سے
مختار ہے فسخ و رفع نکاح مین بغیر اجازت دونون یا احد الزوجین کے پس انشاء
نکاح پر بغیر مختار ہے کیونکہ طلاق شوہر کی طرف سے ہوتی ہے قال اللہ تعالی
فامساك بمعروف او تسریح باحسان پس امساک و تسریح فعل زوج ہے لیکن قاضی
قائمقام زوجین ہوکر یہ رضائی زوجین تابع رضائی قاضی ہوجاتی ہے اور اگر
رضائے ماعی اور ماعلیہ پر حصر کرنا معتبر ہو تو نصب قاضی مین کوئی فایدہ معتدبہا
نہ ہوگا اور وہ جو کہتے ہین کہ انشائے نکاح سوا ایجاب و قبول و شہود کے
متصور نہین اسکا جواب بھی تقریر سابق سے ظاہر ہوا علاوہ اسکے اگر رضا
زوجین ضروری ہے چاہیے کہ صغیر و صغیرہ کا نکاح ہرگز جایز نہ ہو اور ولی کا
یا حاکم و سلطان کا نکاح کرانا وقت عدم موجودگی ولی کے لقولہ علیہ السلام
السلطان ولی من لا ولی لہ دلیل قوی ہے تنفیذ حکم پر بغیر رضائے زوجین کے
اکثر مواضع مین بلکہ اتفاقا حاکم قائمقام زوجین ہوتا ہے اور اسی طرح مانحن فیہ
مین ہے علاوہ اسکے نکاح کرانا ان صورتون مین ضمنی ہے اور جو کہ قصد بالذات کے لیے شرایط

ہیں ضمنیات کے لئے نہیں گویا کہ قاضی نے کہا کہ میں نے تیرا نکاح کرا دیا اور یہ
امر کا حکم کیا جیسا کہ کوئی شخص مالک غلام کو کہتا ہے اعتق عبدك عنی بالف
اور وہ جواب میں کہتا ہے ہو حر کہ وہ متضمن بیع کو ہے و یدل علیہ ما روی محمد
فی السیر عن علی وھو ان رجلا اقام بینۃ علی امرأۃ انھا زوجتہ بین
یدی علی فقضی علی بذلک فقالت المرأۃ ان لم یکن لی منہ بد
یا امیر المؤمنین فزوجنی ایاہ فقال شاھداك زوجاك **الوجہ
الثالث** قال اللہ تعالی قل اصلاح لھم خیر وقال لا تفسدوا
فی الارض بعد اصلاحھا وقال ان اللہ لا یحب المفسدین **تقریب
استدلال** مقصود قضا سے قطع منازعہ ہے اور ما نحن فیہ میں قطع
منازعہ جب ہوگی کہ تنفیذ باطنا ہو کیونکہ اگر حرمت باطنا باقی رہی جس وقت
مرد نے عورت سے یا عورت نے مرد سے طلب وطی کی اور دوسرے نے امتناع
وابا کیا منازعہ کرر واقع ہوگا وسد ما قال الامام ابن الھمام فی تقریب
الاستدلال الاوجہان یراد بالمنازعۃ فی قولھما انقطاع المنازعۃ
الالحاح المودی الی الفسق اعم من کونہ عند القاضی الافتتال مادنا
الحال الزوج الاول فی طلبھا باطنا بان یاتیھا القصد جماعھا کرھا او باشرھا
وذلك لعلمہ بحقیقۃ الحال والحل الباطل وفی ھذا سبب کونہ منشاء
مفسدۃ التقاتل والسفك لکونہ عرضت لہ بالملاعۃ الزوج الثانی فیجب
علیہ مجمع اجتماع زوجین علی مرأۃ احدھما سرا والاخر جھرا وکل من الامرین
ینبوء عن قواعد الشریعۃ فلا تنقطع المنازعۃ علی الوجہ الذی ذکرناہ الا ان ینفذ

الا بالحکم بالنفاذ باطنا وثبوت الحرمة فی نفس الامر تفسیخ القاضی فحم
الصور ثم علی المبتدی بالدعوی الباطل واثباتها بالطریق الباطل
اثم غیر الوطی بعد ذلک فی محل انتہی اسکی کلام کا حاصل اس شئی پر مبنی
ہے جو کہ فقہائے اعتبار و جماہیر علماء کبار کے نزدیک ثابت ہے وہ یہہ ہے
ان المصلحة مقدمة علی المسلمة وان الضرورات تبیح المحظورات وان المقدر
یقدر بقدر الضرورة اور اس سے یہہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ دعوی بطریق
باطل کرنا گناہ ہے لیکن بعد قضاء قاضی حلت ثابت ہوتی ہے کیونکہ یہہ امر
بداہۃ ثابت ہے کہ باعث قوی نصب قاضی کا کہ وہ حجۃ من اللہ واسطے قطع
کرنے نزاع کے اور رفع کرنے فتنوں کے ہے قطع نزاع اور مخاصمت ہے
فان قیل عن النواس بن سمعان قال قال رسول اللہ صلعم لا طاعة لمخلوق
فی معصیة الخالق رواہ فی شرح السنة وعن علی رض لا طاعة فی معصیة
انما الطاعة فی المعروف متفق علیه وعن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلعم
السمع والطاعة علی المرء المسلم فیما احب ذکرہ ما لم یؤمر بمعصیة فاذا
امر بمعصیة فلا سمع ولا طاعة متفق علیه وعن ام سلمة ان رسول اللہ صلعم
قال انما انا بشر وانکم تختصمون الی ولعل بعضکم ان یکون الحن بحجته من
بعض فاقضی له علی نحو ما اسمع منه فمن قضیت له بشیء من حق اخیه فلا
یاخذنه فانما اقطع له قطعة من النار متفق علیه وعن ام سلمة عن النبی
صلی اللہ علیه وسلم فی رجلین اختصما الیه فی مواریث لم تکن له بینة
الا دعواهما فقال من قضیت له بشیء من حق اخیه فانما اقطع له قطعة

من النار فقال الرجلان كل واحد منهما يا رسول الله حقی هذا لصاحبی فقال لا ولکن اذهبا فاقتسما وتوخيا الحق ثم استهما ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه وفی رواية قال انما اقضی بينكما برأيی فيما لم ينزل علی فيه رواه ابو داؤد یہہ سب احادیث اسپر دلالت کرتی ہین کہ اگر قاضی خلاف واقع حکم کیے قضا اسکی موجب تملیک و تحلیل حرام اور تحریم حلال نہین ہوتی اور الطاعۃ قاضی کے خلاف نفس الامر مین فرض نہین قلنا ما ادعيتم قلنا حدیث لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق سے یہہ جواب ہے کہ اگر ہم تسلیم کرین کہ مقضی علیہ حلۃ سابقۃ یا حرمۃ سابقۃ ہے تو یہہ حدیث اور اسکی امثال ہم حجت ہونگی حالانکہ ہم نہین تسلیم کرتے ہین بلکہ یہہ اول مسئلہ ہے اور اگر ہم تسلیم کرین کہ حلت سے حرمت کیطرف یا حرمۃ سے حلت کیطرف انتقال کر گیا تب بھی معصیۃ بقاء لازم نہین آتی کیونکہ کلام ہماری اس صورتین ہے کہ قاضی کو یہین انشائے عقد کی قدرت ہو پس ایسی حدیثون کے ساتھہ استدلال کرنا خالی از مصادرہ نہین اور ام سلمہ کی حدیث سے جواب یہہ ہے کہ بعض شارح مشارق الانوار نے دیا ہے بان قوله فی الرواية الاخری فاقضی له بنحو ما اسمع منه ظاهر ويدل علی ان ذالك فيما كان بسماع الخصم من غير ان يكون هناك بينة او يمين وليس الكلام فيه فانما الكلام فی القضاء بشهادة الزور وان قوله صلعم فمن قضيت له بحق مسلم الی آخره شرطية وهی لا تقتضی صدق المقدم فيكون من باب فرض المحال نظرا الی عدم جواز اقراره علی الخطاء ونحو ذلك اذا تعلق به غرض كما فی قوله تعالی قل ان كان للرحمن ولد فانا اول

الهابدين والترجى فيما فيه التهديد والتقريع على اللسن والالتزام
على تحسين الحجج في خذ سوال الناس بان الاحتجاج به صلعم يستلزم
انه صلعم يقر على الخطاء لانه لايكون ما قضى به قطعة من النار الا
اذا استمر الخطاء والا فمتى فرض انه يطلع عليه فانه يجب ان يبطل ذلك
الحكم ويرد الحق لمستحقه وظاهر الحديث يخالف ذلك فاما ان يسقط
الاحتجاج به ويؤل الى ما تقدم واما ان يستلزم التقرير على الخطاء
وهو باطل انتهى وتعقب عليه القسطلاني في ارشاد الساري شرح البخاري
واجيب عن الاول بانه خلاف الظاهر وكذا الثاني واما الثالث فلان
الخطاء الذي لايقر عليه هو الحكم الذي صدر عن اجتهاده فيما لم يوح فيه
وليس النزاع في الحكم الصادر منه بناء على شهادة زور او يمين فاجرة
فلا يسمى خطاء للاتفاق على وجوب العمل بالشهادة وبالايمان والا لكان
الكثير من الاحكام يسمى خطاء وليس كذالك وفي حديث امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني
دماءهم واموالهم فحكم باسلام من تلفظ بالشهادتين ولو كان في
نفس الامر يعتقد خلاف ذلك وحديث اني لم اومر بالتنقيب على
قلوب الناس وحينئذ فالحجة ظاهرة في شمول الخبر الاموال والعقود
والفسوخ ومن ثم قال الشافعي انه لافرق في دعوى حل الزوجة
لمن اقام بتزويجها شاهدي زور وهو يعلم حرمتها فاذا حكم الحاكم بانه
ملكه لم يحل له ان يسترقها بالاجماع وقال القرطبي شنعوا على القايل

قد بمار بحدیث الحالفة الحدیث اصح ولان فیه صیانة المال وابتذال
وهی احق ان یحتاط بها دون الیمین انتهی اقول اسکا مبنی باطل ہے اور کوئی اسکا
قول قابل تسلیم نہین بلکہ منشا اسکا مجرد زعم ہے اب ہم ہر ایک قول کو رد لطیف کے ساتھہ
رد کرتے ہین قوله اجیب الاول بانه خلاف الظاہر وکذا الثانی اقول اسکا
اسکا کہنا خلاف ظاہر ہے کیونکہ ظاہر حدیث کا مدلول یہہ ہے کہ یہہ قول حضرت
کا اس معاملہ مین تہا کہ بینہ وہان نہ تہا بلکہ مجرد قول خصم کا تہا بدلیل آنکہ
ابوداود نے عبد الله ابن رافع کے طریق سے حضرت ام سلمہ سے روایت کیا
اتی رسول الله صلعم یختصمان فی مواریث لهما لم یکن لهما بینة الا
دعویهما وفی روایة له قال یختصمان فی مواریث واشیاء قد درست وعمل
عبد الرزاق فی مصنفه انها کانت فی ارض هلك اهلها وذهب من یعلمها
والمراد بهم المختصمان یہہ سب روایتین دلالت روشن کے ساتھہ دال ہین کہ وہ لوگ
جنہون نے حضرت کے نزدیک مخاصمہ لائے تہے انکے واسطے کوئی بینہ نہ تہا
اور متنازع مواریث مین یا اشیاء کہنہ مین تہا اور ہماری کلام اسمین نہین ہے
ہماری کلام اس صورت مین ہے کہ قاضی کو انشاء وعقد کی قدرت ہو تب قضا
ظاہرا وباطنا نافذ ہوگی اور مواریث واشیاء مندرسہ اس قبیل سے نہین علاوہ
اسکے آنحضرت صلعم کا قول فاقضی له علی نحو ما اسمع منه دال ہے کہ آنحضرت
کا حکم کرنا مجرد قول بلیغ وابلغ مدعی یا مدعی علیہ پر تہا اگر کوئی شبہ کرے کہ اس حدیث
سے مستفاد ہوا کہ گواہ متنازعین کے لئے موجود نہ تہے اما یہہ مستفاد نہین ہوتا کہ
کہ جب مدعی سے گواہ نہ ہو سکے تو آنحضرت نے مدعی علیہ کو قسم نہ دی ہم کہتے ہین

[illegible]

کیونکہ مدعی سے بینہ قایم نہ ہو سکی اور آنحضرت صلعم نے مجرد قسم پر فیصلہ کر دیا
پس یہ قول آنحضرت کا فلعل بعضکم ان یکون ابلغ والحق علی حسب اختلاف
الروایات لغو ہوتا ہے کیونکہ ہر گاہ قطع نزاع احد یمین پر منحصر ہو ایجاب سے
فقط پس قوۃ وضعف فصاحۃ کو احد الجانبین سے کیا دخل ہے بلکہ ظاہر حدیث
دال ہے کہ اجرا ضابطہ کلیہ ان البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر بعد اس معاملہ
کے ہوا ہے فظہر قوۃ ما قال الشارح العلام ان ظاہر الحدیث یدل علی
ان ذلک فیما کان بسماع الخصم من غیر ان یکون ھناک بینۃ او یمین قولہ
خلاف الظاہر اقول یہ اعتراض شارح علام کے اس قول پر ہے ان قولہ
علیہ السلام فمن قضیت لہ بحق اخیہ الی آخرہ شرطیۃ وھی لا تقتضی صدق
المقدم الخ اقول قال اللہ تعالی فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک
فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما
ہم خصم سے پوچھتے ہیں کہ فرض کریں کہ اگر زمانہ جناب رسالتمآب صلعم میں ایک
شخص نے کسی عورت پر نکاح کا دعوی کیا یا عورت نے نکاح یا طلاق ثلثہ کا کسی مرد پر
دعوی کیا جو مدعی ہوا اس نے گواہان زور گذارے اور فرض کیا کہ آنحضرت نے
موافق گواہان حکم دیا آیا یہ حکم ظاہرا و باطنا نافذ ہے یا نہیں شق ثانی باطل ہے
ورنہ خلاف قول خدا لازم آئیگا ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت ویسلموا
تسلیما اور شق اول مسلم ہے پس آنحضرت صلعم سے قضا بشہادۃ زور لازم آئے
ظاہرا و باطنا اس نے اجرا پایا فانتہض الحجۃ عموما کیونکہ کسی شخص نے فرق نہیں
کیا کہ آنحضرت کی قضا شہادت زور میں نافذ ہوتی ہے اور غیر کی نہیں ہوتی

نانہم فانہ من عزم الامور **قولہ** واما الثالث فان الخطاء الذی وقع علیہ هو الحکم الذی صدر عن اجتہادہ فیما المرجع الیہ وليس النزاع فی الحکم الصادر منہ بناء علی شہادۃ زور او یمین لہ **اقول** قد روی ابو داؤد فی روایۃ قال انما اقضی بینکما برائی فیما لم ینزل علی فیہ اس روایت سے ثابت ہوا کہ آنحضرت صلعم نے قضیہ مما اختصما عندہ صلعم مین حکم بالاجتہاد صادر فرمایا تہا اور وحی اسمین نہ ہوا تہا اور ایسا حکم موجب اقرار اسکے کے اس خطا سے کہ قرار آنحضرت کا اسپر نہین ہوتا بری ہے اور اگر حکم شہادت زور یا یمین پر مبنی ہوتا اس روایہ کا معنی محصل کچہہ نہ ہوتا والتالی باطل فکذا المقدم **قولہ** فالمحدثون الحدیث ظاہرۃ فی شمول الخبر الاموال والعقود والفسوخ لہ **اقول** شمول وعموم کا دعوی باطل ہے جیسا کہ ہمنے چند بار واضح کیا ہے بلکہ حق یہ ہے کہ حدیث خاص مال مین ہے اور ہماری نزاع اسمین نہین کیونکہ قاضی کو اختیار نہین کہ زید کا مال عمرو کو دیوے اور انشاء عقود وفسوخ کا مالک ہے کیونکہ درحالہ خوف ہلاک حفاظت کے لئے اور درحالہ غیبت زید کے باندی کو عمرو کے پاس بیچڈالنے اختیار رکہتا ہے اور صغیرہ کے نکاح کا اور عنین کے تفرقہ کرانیکا اختیار رکہتا ہے قال العلامۃ العینی ابوحنیفہ امام مجتہد ادرک صحابۃ التابعین خلق کثیر لہ ید کلہ فی ہذہ المسئلۃ باسل وہو ان القضاء لقطع المنازعۃ بین الزوجین من کل وجہ لو لم ینفذ القضاء بشہادۃ الزور باطنا کان یحصل المنازعۃ بینہما وذلک لا ینفذ مثل ذلک فی الشرع الا تری ان الفرقۃ باللعان ینفذ باطنا وان احدہما کاذب بیقین ولو سلم العموم فنقول ان ہذا الحدیث

لہ قال العلامۃ العینی الخ ابوحنیفہ نعمان امام مجتہد تہے انہوں نے بعض صحابہ اور بہت تابعین کو پایا ہے ... (marginal note, largely illegible)

مخصوص بالنصوص والاخبار والآثار والاجماع والقياس على ما فصلنا
بحيث لا يشذ عنه شيئا ومن اتى شيئا على خلافه فقد اتى شيئا فريا
قوله ومن ثم قال الشافعی انه لا فرق **اقول** یہہ قیاس قیاس مع الفارق
ہے کیونکہ ہمارے کلام اسمین ہے کہ قاضی کو انشاء عقد کا اسمین اختیار ہو
اور ماذکر مین ایسا امر نہین **قوله** وقال القرطبی شنعوا على القائل بذالك
قديما وحديثا الخ **اقول** التشنيع مردود على قائله فی فیض الباری
هذا تشنیع عظیم لکن الجواب هو حدیث علی وهو ان رجلا ادعى على امرأة
انها نكحت له نفسها فانكرت واقام البينة على نكاحها فقضى على له فقالت
يا امير المومنين اذا كان قضيت فزوجني فان الشاهدين شاهدا زور فقال
على رضى الله عنه شاهداك زوجاك والعجب من البخارى مع رفعته
درجته كيف ينكر هذا الحديث ويطعن على امام الائمة سراج الملة
ابى حنيفة واصحابه انتهى فمن طعن على الامام المقتدى طعن على الله تعالى وعلى
رسوله سيد الانام واصحابه العظام اعاذنا الله منه فالمستحق له من هو
فى ايدى الاثام وعلى بصره غشاوة من حجب الظلام ٭

سوال نہم

جو نسا ایدیہ ہے اگر کوئی شخص نکاح کرے گی وطی کرے تو حد جب ہو گی یا نہیں

الجواب المستطاب امام ابو حنیفہ کے مذہب کے لئے چندین وجوہ سے استدلال کیا
جاتا ہے الوجہ الاول دلالۃ اجماع ہے بیان اسکا یہہ ہے کہ جس شخص نے اپنی بیٹی

کی کنیزک کے ساتھ جماع کیا باوجودیکہ بیٹے نے بھی اسکے ساتھ جماع کیا تھا اور بیٹا زندہ ہے
اور باپ قائل ہے کہ میں جانتا ہوں کہ یہہ کنیز میرے پر حرام ہے تو اس شخص پر بالاجماع حد نہیں اگر
اُس کنیز سے کوئی فرزند پیدا ہوا اسکی نسب سے ہوگا اور کنیز ام ولد ہوگی کیونکہ یہاں شبہہ حکمی ہے
اسواسطے کہ دلیل سے پیدا ہوا ہے وھو ما رواہ ابن ماجۃ عن جابر بسند صحیح صححہ علیہ
ابن القطان والمنذری عن جابر ان رجلا قال یا رسول اللہ ان لی مالا وولدا وان ابی یرید
ان یجتاح مالی قال انت ومالک لابیک وھکذا اخرج الطبرانی فی الاصغر والبیھقی فی
دلائل النبوۃ واحمد فی مسندہ وغیرھم من اصحاب السنن والمسانید والمعاجم پس
مسئلہ مجمع علیہ پر چند امور متفرع ہوئے الامر الاول باپ پر بسبب وطی کرنے بیٹے کے موطوءہ
کی باوجودیکہ باپ پر بحرمت تابیدہ حرام ہے حد واجب نہیں الامر الثانی باپ پر باوجود علم
کے کہ یہہ حرام حرمت تابیدہ کے ساتھ ہے حد ساقط ہے الامر الثالث اگر اس عورت کہ بیٹے سے
فرزند پیدا ہوا وہ کنیز ام ولد اس شخص [illegible] کے ہوگی اور نسب اسکی ثابت ہے باوجودیکہ زنا سے
نسب ثابت نہیں ہوتی ان سب امور سے معلوم ہوا کہ تحریم ابدی اور علم اسکا موجب نہیں
سقوط احتجاج من خالف الامام العلام فی ھذا الباب ومثلہ کمثل من فر عن السحاب
وقام تحت المیزاب وان ھذا لشیئ عجاب الوجہ الثانی فی حدیث الترمذی حسنہ
وابن حبان والحاکم وصححاہ ایما امرأۃ نکحت بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل فان
دخل بھا فلھا المھر بما استحل من فرجھا اس حدیث میں بطلان نکاح پر حکم فرماکر مہر کو
واجب کیا اور نکاح مستقلہ بالاتفاق ہے اور اس حدیث کا ہمارے مذہب کے مطابق نہ ہونا
ہمکو مضر نہیں کیونکہ تاویل دو تاویلوں سے ہو کر مطابق مذہب ہوتی ہے تاویل اول
نکاح جو غیر کفو ہو باعتراض ولی رجوع بسوئے بطلان ہوتا ہے تاویل دوم یہہ حکم اس

عورتین ہین جسکو اپنی نفس پر ولایت ہو جیسی کنیز یا صغیرہ و بنابرین وقع تاویل نکاح باطل ہے
کیونکہ ولی کو بسبب غیر کفو ہونے ناکح کی قدرت فسخ ہے اور باوجود بطلان کے حکم مہر کا کیا ہے
اِس حدیث سے چند امور معلوم ہوئے **اول** نکاح باوجود بطلان کے موجب سقوط حد ہے۔
دوسرے نکاح باطل وجوب مہر کا منافی نہین بلکہ سبب موجب مہر ہے **سوم** زنا موجب مہر
نہین ہوتا اور نکاح باطل موجب مہر ہوتا ہے پس دونون مین منافات ہے اور نکاح باطل افراد
زنا سے حقیقۃً نہین کیونکہ تنافی لوازم موجب تنافی ملزومات ہے علاوہ اسکے جو شخص کہ قایل
اسکا ہے کہ نکاح عورت بغیر اذن ولی بالاطلاق باطل ہے یہ حدیث اُسپر حجۃ قویہ ہے اور باوجود
اسکے امام علام کے ساتھ اسا بین مخالف ہے پس بنابر تقریر اول حدیث مذکور جواب تحقیقی
ہے و بنابر ثانی الزامی ہے **الوجہ الثالث** صاحبین اور اُن کے موافقین نے فرمایا ہے کہ ناکح
محرمات ابدیہ اگر عالم بالحرمۃ ہو حد واجب ہے ورنہ نہین ہے ہم اُن سے پوچھتے ہین کہ موجب
سقوط حد عدم علم مطلقا ہے یا شبہ حاضر کہ ناشی دلیل شرعی سے ہے شق اول باطل ہے
کیونکہ شرع نے امام پر واجب کیا ہے کہ جس شخص کا زنا ثابت ہو خواہ اُسکو علم نفس الامر مین موجب
حد پر ہو یا نہ ہو حد مارنی چاہیے کیونکہ زانی پر واجب نہین کہ اپنے آپ پر حد مارے بلکہ امام پر واجب
ہے کہ اقامت حد کا زانی پر کرے اور زانی پر نفس الامر مین بینہ و بین اللہ تعالی توبہ و انابت
واجب ہے اور جب امام تک پہنچا پس امام پر بعد ثبوت واجب ہے کہ حد قایم کرے علاوہ اسکے اگر عدم
علم موجب سقوط حد ہوتی ابواب اجرائے حد زنا مین مسدود ہونگی کیونکہ مجرم کو وسعت ہے کہ کہے کہ اِس
جرم و گناہ کی حرمت مجکو معلوم نہ تہی پس ایسے اعذار بارد اور حیل کاسدہ سے اگر سقوط حد ہو
تو لیفہ انتظام دین کا کافہ مسلمین کے گردنون سے نکلجاویگا واللازم باطل فالملزوم مثلہ اور شق ثانی جیسے
نہین کہ وہ شبہ خاصہ نکاح ہے یا سوائے نکاح کے اور شق ثانی باطل ہے کیونکہ سوائے نکاح کے کوئی اور شبہ

مقصود نہیں فیتعین النکاح ثبت انہ موجب للحد مع حدا لہا علاوہ اسکے اگر محرم کا کہنا کہ مین حرمۃ
اسکی نہین جانتا تہا مورث نجاست کا ہو لازم آتا ہے شبہات اسکا حقیقۃ منتفی ہو چکا محرمات ابدیہ
وطی قبل نکاح کر کے انکار علم بالحرمۃ کا کرے واللازم باطل فکذا الملزوم الوجہ الرابع زنا
عبارت ہے اوس وطی سے جو بغیر نکاح و ملک کے یا شبہ نکاح و ملک کے عمل مین آوے کما ہو منصوص
فی کتب العلوم کما لا یخفی ہم کہتے ہین کہ محل فیہ مین شبہ نکاح اگرچہ نہین ہے تو ہی متحقق ہے پس تعریف
زنا اسپر صادق نہین پس حد نا جنس مناسب نہین اور اگر ہم تنزل کرین تو بہی کہتے ہین کہ اگرچہ
نکاح صحیح متحقق نہین اما اشتباہ متحقق ہے تقریرہ علی ما قال صاحب الہدایۃ ان العقد
صادف محلہ لان محل التصرف ما یقبل مقصودہ والانثی من بنات آدم قابل التوالد
وہو المقصود فکان ینبغی ان ینعقد فی حق جمیع الاحکام الا انہ تقاعد عن افادۃ
حقیقۃ الحل فیورث الشبہۃ لان الشبہۃ ما یشبہ الثابت لا نفس الثابت
الا انہ ارتکب جریمۃ ولیس فیہا حد مقدر فیعزر الخ یعنی حاصل اسکا یہ ہے کہ اصل محل نکاح
کا محل قیام حاجۃ کی طبع ہے تا کہ حاجۃ اسکی ساتہہ دفع کیجاوے وہو المقصود ولہذا قال اللہ
تعالی نساؤکم حرث لکم وقال علیہ السلام احب الودود الولود ان رونسون
اور انکی امثال سے معلوم ہوا کہ مقصود اصلی اس باب مین عورت کا تولد و تناسل کے لئے
صلاحیت رکہنا ہی فاندفع ہذا الاستدلال بہ الصاحبان والشافعی تقریر استدلال انکا یہہ عقد
موافق محل نہین پس یہہ عقد لغو ہوا جیسا مرد کے ساتہہ عقد کرنا لغو ہے کیونکہ محل تصرف
وہ ہے کہ محل حکم کا ہو اور حکم عقد کا حل ہے اور محرمات ابدیہ حرام ہین محل حل نہین اور
تقریر دفع یہہ ہے کہ اس قول سے ما یکون محلا لحکمہ وحکمہ الحل کیا ارادہ کیا ہے اگر یہہ ارادہ
ہے کہ تحقق شبہ جسکے سبب سے حد ساقط ہوتی ہے تحقق حل من وجہ کو اقتضا کرتا ہی لیکن

محرمات مین حل من وجہ ثابت نہین اس اراده پر یہہ شبہہ وارد ہوتا ہے کہ
شبہ حل تقاضائے حل من وجہ کو ہرگز نہین کرتا کیونکہ شبہہ حلۃ ثبوت حلہ
من وجہ نہین کیونکہ شبہ وہ ہے کہ مشابہ ثابت ہو نہ آنکہ عین ثابت ہو اور شبہہ
ثابت عین ثابت کسی وجہ سے نہین ہوتا اور اگر یہہ اراده ہے کہ شبہ حلہ خاص
اس عاقد کی نسبت مقتضی ثبوت حلہ ہے اگرچہ بعض تقادیر و احوال مین ہو اس اراده
پر یہہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ شبہ ثبوت مقتضی ثبوت کا بغیر وقت شبہ کے نہین ہے
جیساکہ مقتضی ثبوت وقت شبہ مین نہین کیونکہ ایک جاگہہ مین ثبوت شبہ کا اقتضائی
اور دوسری جگہہ مین وقوع شبہ کا معنی محصل کچہہ نہین ومن ادعی فعلیہ بیان الاتصال
واللزوم الوجہ الخامس شبہہ نکاح و شبہہ ملک عموم نصوص احکام زنا مین اگر داخل
ہون تو ہم کہتے ہین کہ یہہ سبب نصوص عام مخصوص منہ البعض ہین کیونکہ اجماع اس پر منعقد
ہے کہ ان الحد و دتندر ء بالشبہات اور سنت اجماع اکثر نصوص اخبار ہین اور عام قطعی
جب ایکبار کسی قطعی کے ساتہہ مخصوص ہو جاے بعد ازان خبر احاد اور قیاس کے ساتہہ
تخصیص جایز ہے اور منکوحات محرمہ کو اس حکم سے ہر ایک نے قیاس و خبر واحد نے
خارج کیا ہے جیساکہ ہمنے بیان کیا ہے پس اخراج معتبر ہوا اگر شبہ کرے کہ قیاس کا اعتبار
اسوقت ہے کہ کوئی نص مخصوصہ اسکے معارض نہ ہو اور یہان معارض ہے عن البراء
قال لقیت خالی ومعہ رایۃ فقلت لہ این ترید قال بعثنی رسول اللہ صلعم
الی رجل نکح امرأۃ ابیہ ان اضرب عنقہ وآخذ مالہ رواہ ابو داؤد وقال
حدیث حسن وروی ابن ماجۃ عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلعم
من وقع علی ذات محرم منہ فاقتلوہ ہم کہتے ہین کہ اس نے استحلالا عقد کیا تہا

پس مرتد ہوگیا کیونکہ حد گردن مارنی اور مال لینا نہین بلا ارتداد کالازمہ ہے اور فی
بعض طرقہ عن معاویۃ بن قرۃ عن ابیہ عن النبی صلعم بعث جدّ معاویۃ الی رجل
عرس بامرأۃ ابیہ ان یضرب عنقہ ویخمس مالہ اس حدیث کا مدلول یہ ہے کہ وہ شخص
اس فعل کو حلال جانکر مرتد ہوا اسلئے کہ حدیث مین عرس ہا وارد ہے اور تعریس مستلزم وطی
کو نہین اور بغیر وطی حد واجب نہین چہ جائیکہ قتل پس جہان قتل کا حکم ہے وہ ردہ کی
جہتہ سے ہو اگر کوئی شبہ کرے کہ جیسا احتمال ردہ کا ممکن ہے ویسا ہی احتمال وطی کا
ممکن ہے یہہ جزم کہان سے ہوا کہ قتل ردہ کی جہتہ سے تہا اور تعریس اگرچہ وطی کو
مستلزم نہین اما منافی بھی نہین ہم کہتے ہین احتمال وطی مستلزم تعیین وطی کو نہین پس
کوئی دلیل تعیین احد الاحتمالین پر نہین اور اسقدر رہنا کو کافی ہے علماء نے فرمایا ہے
کہ قتل کا حکم یا استحلال کی جہتہ سے تہا و یا بوجہ تعزیر و سیاستہ کے تہا اور اصل یہہ ہے
کہ حدود کا ثبوت محتمل سے نہین ہوتا بلکہ حدود شبہات سے ساقط ہوتے ہین علاوہ اسکے
زانی پہ قرآن مین حد واجب درصورۃ غیر احصان ضرب سو درہ کے ہیں و در صورت
احصان رجم ہے اور گردن مارنی ظاہر ہے کہ رجم نہین اور اگر تسلیم کرین کہ حد ہے
پس اس قول کا عموم من وقع علی ذات محرم منہ فاقتلوہ کا مثبتہ ہوتا ہے کیونکہ در
صورت غیر احصان اس آیۃ کے معارض ہے الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد
منہما مایۃ جلدۃ اور نص قطعی جب مخصوص بالقطعی ہوئی پس تخصیص بخبر واحد
وقیاس جائز ہے چہ جائیکہ خبر واحد کا مفاد ظنی ہے مخصوص بالقطعی ہوئی اسکی
تخصیص بہرحال جائز ہے اگر کوئی شبہ کرے کہ تمام حنفی اصول و فقہ مین تصریح کرتے
ہین کہ محارم ابدیہ محل نکاح نہین ففی الاصول حیث قالوا ان النہی عن المضامین

والملاق قبح شانہ من انتفی لعدم محلہ وفی الفقہ کثیر منہ قولہم محل النکاح
انثی من بنات آدم لیست من المحرمات وایضا فی الاصول التحریم المضاف الی
الاعیان کالمحارم والخمر حقیقۃ عندنا خلافا للبعض فانہم زعموا ان التحریم
المضاف الی العین کالمحارم فی قولہ تعالی حرمت علیکم امہاتکم والخمر فی قولہ علیہ
السلام حرمت الخمر مجاز عن الفعل ای نکاح امہاتکم وشرب الخمر فیکون الحقیقۃ
متروکۃ بدلالۃ محل الکلام لان المحل عین لا یقبل الحرمۃ لان الحل والحرمۃ
من اوصاف الفعل فقلنا نحن بان ہذہ الحرمۃ علی حالہا وحقیقتہا لانہ ابلغ
من ان یقول حرمت نکاح امہاتکم وذلک لان الحرمۃ نوعان نوع یلاقی الفعل
فیکون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنہ ونوع یلاقی المحل فیخرج المحل من ان یکون مباحا
وصار العین ممنوعا والعبد ممنوعا عنہ وہذا ابلغ الوجہین فی المنع فان الاول
کما یقال للطفل لا تاکل الخبز وہو بین یدیہ والثانی کما یرفع الخبز من بین
یدیہ ویقال لہ لا تاکل فہو بمنزلۃ النفی والنسخ وہو ابلغ من النہی الحقیقی
حاصل اعتراض اگر جب محارم محل نکاح قطعا نہ ہوئی پس شبہ نکاح کا انہیں کس طرح ہوتا
ہے کیونکہ محارم کا محلیۃ نکاح سے خارج ہونا بالقطع والیقین شبہ نکاح کو زائل کرتا ہے
ورنہ محلیت اور عدم محلیت میں تردد پڑیگا جواب اسکا بچندین وجوہ سے الوجہ الاول
فی فتح القدیر فالجواب ان المراد نفی المحلیۃ لعقد النکاح الخاص وانت علمت
ان اباحنیفۃ انما اثبت محلیتہا للنکاح فی الجملۃ لا بالنظر الی خصوص ناکح ولا شک
فی ذلک بقی النظر فی ان ای الاعتبارین فی ثبوت المحلیۃ اولی لکونہ قابلا
المقاصد او کونہ حلالا ان نظرنا الی المعنی وہو ان الاصل ان یتبع الحل قیاما

الحاجۃ لتندفع بہ وہو المقصود ترجح قولہما والی السمع اعنی محل الاجماع وہو
قول الکل ان المیتۃ لیست محلا للبیع مع انہا انما فیہا عدم المحل یرجح قولہما انتہی
اقول امام صاحب کا قول ما نحن فیہ مین بدلیل نسائکم حرث لکم کے ساتھ
راجح ہے حاصل جواب انکا اہل اصول نے نفی محلیۃ نکاح سے نفی محل جلۃ خاص
اس عاقد کی نسبت ارادہ کیا ہے اور ما نحن فیہ مین اثبات محلیۃ سے اثبات حلۃ
خاص اس عاقد کی نسبت مراد نہین بلکہ قابلیۃ مقصود نکاح کا اثبات ہے کہ وہ صلاحیۃ
توالد و تناسل ہے اور اسکا اعتبار کرنا نص مذکور کے حکم مین اولی ہے پس بسبب
عدم اتحاد موضع کے تعارض نہ رہا الوجہ الثانی یہہ دعوی کرنا کہ سب متفق باطل کہتے ہیں
غیر صحیح ہے بلکہ مسئلہ اصول میں مختلف فیہا ہے قال العلامۃ الچلپی فی حاشیۃ التلویح
ذکر فی اصول شیخ الاسلام ان نکاح المحارم فعل فاسد فیترتب علیہ الاحکام
وقیل باطل فلا یترتب علیہ انتہی **اقول** موید فساد انکا قول ہے ان النہی
عن الافعال الشرعیۃ یکون قبیحا لغیرہ ای بطل الوصف لا بالذات اور ظاہر ہے
کہ نکاح افعال شرعیہ سے ہے کہ جنکی تقریر معانی مین شرع نے تصرف کیا ہو اور افعال
حسیہ سے نہین جو حقیقۃ لغویہ پر باقی ہین پس اسوقت انکا یہہ قول ان النہی عن نکاح
المحارم مجاز عن النفی غیر مسلم ہے کیونکہ اس قول کی بنا اسپر ہے کہ محارم محلیۃ نکاح نہین
رکہتی ہین اور صرف الی المجاز کو باوجود تصحیح حقیقۃ مذہب امام علام پر غیر مسلم ہے الوجہ الثالث
فی فتح القدیر لکن فی الخلاصۃ قال الکرخی العمومی علی قولہما لا تثبت الاباحۃ
فی اطلاق الکل من الحنفیۃ عدم محلیۃ المحارم لان العبرۃ للروایۃ الراجحۃ یعنی
بہا دون الروایۃ المرجوحۃ العسیر للمفتی فلا ای حصحص الحق ؎

سوال دہم

تحدیدِ آب کثیر جو وقوعِ نجاست سے پلید نہو دہ در دہ سے کرنا

الجواب المستطاب عن ابی ہریرۃ قال سأل رجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ انا نرکب البحر ونحمل معنا القلیل من الماء فان توضأنا به عطشنا افنتوضأ بماء البحر فقال رسول اللہ صلعم ہو الطہور ماءہ والحل میتته رواہ مالک وابوداؤد والنسائی وابن ماجه والدارمی تقریب استدلال بحر لغت عرب مین عبارت ہے دریائے شور سے کہ ہمیشہ کہڑا رہتا ہے اسلئے کہ بحر لغت مین شور کو کہتے ہین یقال ماء بحر آب شور وابحر الماء ای ملح کذا فی الصراح غیاث اللغات مین ہے بحر بفتح اول وسکون ثانی دریائے محیط کہ شور ہست ودر تفسیر فتح العزیز در تفسیر انفطار در ذیل آیۃ واذا البحار فجرت نوشتہ و در لغت عرب بحر خاص نام دریائے شور ست وجوہائے شیرین را ہر چند عریض وعمیق باشند نہار می نامند انتہی اور حدیث کا بھی سیاق وسباق بھی چاہتا ہے کہ سائل نے دریائے شور کے پانی کا حکم پوچھا ہے کیونکہ دریائے شیرین مین پانی کو ساتھ لینے کی کیا ضرورت تھی اور دریائے شیرین مین عطش کا ہونا متصور نہین اور اگر تسلیم کرین کہ بحر سے مطلق دریا ہے خواہ شیرین خواہ شور نیز تقریب تام ہے بیان اسکا یہ ہے کہ پانی کی طہور ہونیکی علت بحر مین بر تقدیر عموم کثرت یا جریان علی طریق منع الخلو ہے و بر تقدیر خصوص کثرت ہی فقط غرضکہ دریائے شور مین سوائے کثرت کی علتِ طہور اور شے کوئی نہین اور ظاہر ہے کہ کثرت معتبرہ بحر مین کہ وقوع نجاست سے ناپاک نہوئی وہ ہے کہ پلیدی

کا اثر اسمین ظاہر نہ ہوا اور اجزاے پلیدی پانی کی اجزا مین سرایت کرین اور اسکو
اپنا جیسا مزہ و بو و رنگ مین نہ بنا دین علامت اسکی یہہ ہے کہ ایک طرف کی تحریک
سے دوسرا طرف متحرک نہو نہ انکہ قلتین کی کثرت بحر مین بھی معتبر ہے لہذا حضرت امامنا
الامام الاعظم نے تحدید کثرت آب اس طرح فرمائی کہ ایکجانب کی تحریک سے دوسرا جانب
متحرک نہ ہو مگر چونکہ اسمین ایک نوع کا اجمال ہے کیونکہ بعضی تحریک محرک شدید قوی
ہوتی ہیں بنسبت بعضی تحریک محرک کے پس تشخیص تحریک مشکل ہوا لہذا امر جمین مجتہدین
نے حرکت متوسط کو کہ محرک متوسط سے صادر ہوتا ہے اعتبار کرکے اسکا اندازہ دہ در دہ
مقرر کیا ہے تاکہ کسکو اشتباہ و ابہام باقی نہ رہے اور ماخذ اس اعتبار کا وہ حدیث ہے کہ امام
احمد نے ابی ہریرہ سے اور ابن ماجہ نے عبداللہ ابن مغفل سے روایت کیا ہے عن ابی ہریرۃ
قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حریم البیر اربعون ذراعا من حوالیہا کلہا لاعطان
الابل والغنم رواہ احمد وعن عبداللہ بن مغفل ان النبی صلعم قال من حفر بئرا
فلہ اربعون ذراعا عطنا لماشیتہ رواہ ابن ماجہ ان دو حدیثون سے ثابت ہوا
کہ حریم بیر ہر طرف سے دس دس گز ہے کہ چار طرف سے چالیس گز ہوا اور اس امر کی دلیل کہ
مجموعہ ہر چار طرف کی حریم چالیس گز ہے وہ یہ ہے کہ حدیث مخرجہ امام احمد مین وارد ہے
من جوانبہا کلہا کیونکہ کلہا تاکید جوانب کے واقع ہے اور جوانب صیغہ جمع ہے اقل اسکا
یہان چار مین پس تاکید ہر چار طرف کا کلہا واقع ہے اور سوکلی مع تاکید پر چالیس گز
کا اطلاق کیا پس معنی یہہ ہوا کہ حریم بیر چارون جوانب کل جوانب اعتبار کرکے چالیس
گز ہے اور اگر چالیس گز ہر ایک طرف سے ہوتا حریم البیر مائۃ وستون ذراعا
من جوانبہا کلہا فرماتے واللازم باطل فالملزوم مثلہ فثبت ان حریم البیر

من کل جانب عشرة اذرع ومن الجاہلیۃ ربعنا اربعون ذراعا پس چونکہ آنحضرت صلعم
نے حریم بیر کو دہ دردہ اعتبار کیا اور اس حریم مین دوسرا کہوہ پایا لوجہ اس باعث سے جائز
نہوا کہ ایکطرف سے دوسری طرف کو نجاست اسوقت اثر نہ کر گئی کہ وہ گز قدر درمیان
مسافت ہو لہذا علمار نے اس حدیث کو ماخذ بنا کر دہ دردہ کو اختیار کیا مگر صاحب معیار
نے بحر رائق سے تین اعتراض اس استدلال پر نقل کئے ہیں اعتراض اول حریم بیر مین
اختلاف علماء حنفیہ سے ہے بعض نے دہ دردہ مقرر کیا ہے اور اکثر نے چہل در چہل +
اعتراض دوم حریم چاہ کے دہ دردہ پر حوض کے پانی کی دہ دردہ کے اعتبار کو قیاس
کرنا صحیح نہین اسلئے کہ چاہ مین حایل زمین ہے جسکا قوام پانی سے بچندین اضعاف
زیادہ ہے تیسرا اعتراض مختار و معتمد فقہار کے نزدیک چاہ و بالوعہ مین اس قدر مسافت ہے
جو نفوذ بدبو نہو سکے نہ انکا اعتبار گز دن کا کرتے ہین اقول بتوفیق اللہ تعالی و توفیقہ کہ یہہ
تینون اعتراض صاحب معیار کے لغو و بیجا اصل ہین اما اعتراض اول پس اسلئے کہ
اس شخص پر شتر مرغ کا سایہ پڑ گیا ہے اگر حدیث بیان کرتے ہین علماء کے اقوال کو
پیش کرتا ہے اور اگر علما کا قول پیش کیا جاوے طالب حدیث بنتا ہے جب اعتبار دہ دردہ کے
لئے حدیث طلب کی جب یہہ حدیث دکہائی کہتا ہے کہ علمائے حنفیہ حریم بیر مین مختلف ہین بعضے دہ دردہ
کہتے ہین اور بعضے چہل در چہل پس جائے تعجب ہے کہ وہ حریم بیر جسکو علماء نے مقرر
کیا ہے اس دہ دردہ کے اعتبار کا ماخذ ہمنے نہین بنایا تاکہ اعتراض وارد ہو کہ
علما مختلف ہین بلکہ ہم ماخذ اعتبار دہ دردہ کے لئے حدیث جناب رسالتمآب صلعم کی
پیش کرتے ہین خواہ کسی عالم نے اسکی موافق عمل کیا ہو اور خواہ کسی نے اسکے مخالف مین
تفاوت رہ از کجاست تا بکجا اگر کوئی شبہ کرے کہ صاحب معیار کی یہہ غرض ہے کہ جب علماء

حنفیہ تقرر و تعیین حریم بیر مین مختلف ہین معلوم ہوا کہ حدیث دہ در دہ مین نص
نہین ورنہ مختلف نہوتی ہم کہتے ہین کہ منشا و اختلاف علما کا یہ نہین کہ حدیث محتمل
دو معنوکی ہے بلکہ جو لوگ کہ حریم بیر دہ در دہ جانتے ہین انکا متمسک یہ حدیث
ہے اور جو کہ چہل در چہل کہتے ہین وہ تجربہ ہر ہر موضع کا کرکے حکم بالرائے کرتے ہین
بلکہ فرقہ سوم مدار نفوذ و بدبوئی کو جانکر حکم کرتے ہین یہہ سب باتین علیحدہ ہین اور یہانا
استدلال اور ہے ذخیرۃ العقبی مین ہماری تحقیق کے موافق فرمایا ہے قال التسہیل
اقول حریمہا اربعون ذراعا من کل جانب علی القول الاصح من ائمتنا فلا نسلم الخ
علی القول الصحیح ونحن نقوله ولو سلمنا صحة ما ذکره السائل عند بعض العلما
لنا کفایة فی الرجوع الی الاصل الشرعی عن قول بعضهم لصحة کون الحریم عشرا
فی عشر لان المقصود کونه منشاء و ماخذا للعلماء فی هذا التعدید ولا حاجة فیه
الی کونه اصح الاقوال علی ان قول المصنف فی کتاب احیاء الاموات من کل جهة
فی الاصح صریح فی صحة قول الآخر فحینئذ یصح ان یقال انه اصل شرعی بعند علماء الخ
اب رہی بات کا اعتبار چہل در چہل حدیث سے ہے یا نہین قال فی الہدایة ثم قیل اربعون
من کل الجوانب قال فی العنایة یعنی یکون من کل جانب عشرة اذرع لظاهر
قوله علیه السلام من حفر بیرا الحدیث فانه بظاهره لجمیع الجوانب الاربع والاصح
انه من کل جانب لان المقصود الخ وکذا فی الدر المختار و شرحه رد المحتار قال الفاضل
الهمام زین الدین الافندی فی نتائج الافکار ان هذا التعلیل تعلیل فی مقابلة
النص لان قوله صلعم من حفر بیرا فله حریمها اربعون ذراعا ظاهر فی کون الاربعین
من کل الجوانب الاربعة علی ان یکون من کل جانب عشرة اذرع کما صرح به الکافی

وعامة الشروح وقد تقرر فی علم الاصول ان التعليل في مقابلة النص غير صحيح فكيف
يتم الاستدلال بما ذكرتم على كون الصحيح انه من كل جانب انتهى وفی ذخيرة العقبى
وايضا المتبادر من ظاهر قوله صلعم من حفر بيرا فله من حولها اربعون ذراعا
كونه عشرة من كل جانب كذا فهم من الزيلعى وتقرير الاكمل انتهى وجہ ظاہر ہونیکی
حدیث سے دو ہین اول انکہ جوانب کو بصیغہ جمع لاکر کلہا کے ساتہہ تاکید فرمائی پہر اربعین
جمیع چہار بعون ذراعا کو محمول کیا معلوم ہوا کہ سب چار طرفون سے چالیس گز ہے
اور ہر ایک طرف سے دس دس گز ہے کما مر تقریرہ سابقا دوم انکہ حدیث مذکور مین کہ حریم
بیر کو چالیس گز مقرر کیا ہے خالی نہین یا کل چار طرف سے یا ہر ایک طرف سے چالیس
گز ہے شق ثانی باطل ہے کیونکہ جب حریم بیر چالیس گز ہر ایک طرف سے ہوئے
مجموعہ ایکسو ساٹہہ گز ہوا اور حدیث مین چالیس گز کا ذکر آیا لازم آیا کہ حریم بیر ایک طرف
ہو نہ چہار طرف والازم باطل فکذا الملزوم فتعين الشق الاول وهو المطلوب ؛
اما الاعتراض الثانی پس اسواطیکہ امر مشترک سرایت ہے عام ازانکہ بالفعل ہو یا بالقوة
حریم چاہ مین سرایت بالقوة ہے اور حوض مین بالفعل مگر حد سرایت دونون مین دس
گز ہے قوام اور عدم قوام کو سرایت مین دخل نہین ہان فعل و قوة مین اسکو دخل ہے
واما الاعتراض الثالث پس اس جہت سے کہ یہ اعتراض اعتراض اول کی طرح ہے بیان
اسکا یہ ہے کہ اختلاف علماء بسبب نفوذ و عدم نفوذ بدبوی باعتبار نرمی و سختی زمین
اور دیگر ہے اور عمل ہر ائمی مبتلی ہے ہمارا فرض اعتبار وہ دردہ کیواسطے ماخذ بنانا تہا وہ ثابت
کر دیا یہ اعتراض اسطرح ہے ایک شخص نے اپنی دعوی کے ثبوت کیواسطے حدیث پیش کی
سائل کہتا ہے کہ حدیث صحیح ہے اور مفاد اسکا بھی جسطرح تمنے کہا ہے مسلم ہے مگر مین اسحدیث کو تسلیم کرتا سوا

الا ہی احتجاج ہین جانتا ہون کہ کسی صاحب نے اسحدیث کے برخلاف بھی عمل کیا ہی نہ یا ئی
کو یہہ کیسا اعتراض ہی ہماری استدلال سی کچھہ بھی تعلق رکھتا ہے اب ہم کہتی ہین کہ پانی بوقوع
نجاست بموجب احادیث صحیحہ کے پلید ونجس ہوتا ہی اور نہین بھی ہوتا جبکہ پانی قسم
ہوا ایک قلیل کہ پلیدی کے واقع ہونیسے پلید ہوتا ہی اور ایک کثیر کہ پلید نہین ہوتا اور یہی مذاہب ائمہ کا مجمع علیہ اور
قدر مشترک ہی باقی رہی تحدید یا نکی قلہ وکثرت کی جہت سی پس آئمہ مجتہدین اسمین مختلف
ہین ہمارے امام اعظم رح کا مذہب تحدید آب میں یہہ ہی کہ ایک جانب کی تحریک سی دوسرا
جانب متحرک نہو اور ماخذ اسکا حدیث البحر ہو الطہور ہی جیسا ہمنے ذکر کیا ہی اور اس تحدید کہ
بیان جو مجتہدین مرجحین حنفیہ نے کیا ہی کہ وہ دہ دردہ ہی اسکا ماخذ حدیث حریم البیر ہی ہذا
ماحققناہ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین +

ضمیمہ اگر کوئی شبہ کرے کہ سایل نے سوال مین قید لگائی ہی کہ ہر مسئلہ مین حدیث
صحیح جسمین کسیکو کلام نہو صریح قطعی الدلالہ پیش کرو اور ان اجوبہ مین بعض مسئلون کا جواب
مطابق شرط سایل کے نہین فلا تم جوابکم کیونکہ جواب مطابق سوال چاہئی جواب اسکا
یہہ ہی کہ معنی صحیح صریح نص قطعی الدلالہ کتب اصول مین مصرح ہیں بلکہ خود سایل نے
ہر ایک کی تشریح اپنی پرچہ اشتہارات مین کردی ہے اب ہم کہتے ہین کہ یہہ قیود مندرجہ سوال
ہر مسئلہ فرعیہ علمیہ کے ثبوت کیواسطے کسی آیت یا حدیث یا اجماع یا قول مجتہد سی ثابت ہے
یا مخترعہ من عند نفسہ ہین خواہ کسی نے اعتبار کیا ہو یا نہ بر تقدیر اول سایل پر لازم ہی
کہ ان چار اصول سی کسی دلیل کے ساتھہ ثابت کرے کہ ہر مسئلہ علمیہ فرعیہ مین حدیث
صحیح صریح نص قطعی الدلالہ بکار ہی تاکہ موافق قیود مندرجہ کے جواب دیا جاوے کیونکہ
ہم اہلسنت وجماعت ان دلایل مذکورہ کے پابند ہین غور کا مقام ہے کہ سایل نے

عوام کے دہوکہ دینے کیواسطے کیسے مغالطہ عمل مین لایا ہے اگر یہہ شرطین مسایل فرعیہ عملیہ کے لئے معتبر ہوتین تو اختلاف مجتہدین چہ معنی داروان شرطون کے اعتبار کرنیسے لازم آتا ہے کہ قرآن وحدیث سے قدر قلیل حجت رہجاوے اور سب قرآن وحدیث حشو وبیکار ہوجاوے نعوذ باللہ من ہذہ الہفوات بلکہ سایل کے مذہب پر کوئی حدیث بلکہ قرآن بھی لایق حجۃ وعمل نہین اور دین نبوی سراسر باطل ہوتا ہے یہہ شخص چاہتا ہے کہ اس پردہ مین دین نبوی کو درہم برہم کرے اما خاطر جمع رکہیے اور اس آیۃ کو کان دہر کر سنئے یریدون لیطفئوا نور اللہ بافواههم واللہ متم نورہ ولو کرہ الکافرون وجہ ملازمہ انکی ظاہر ہے کہ مراد سائل کے صحیح سے صحیح لذاتہ ہے کیونکہ صحیح کی قید اسطرح کی ہے کہ اسمین کسیکو کلام نہ ہو اب باقی اقسام حدیث جو نزدیک فقہا ومحدثین کے قابل احتجاج ہین مثل حدیث صحیح لغیرہ وحسن لذاتہ وحسن لغیرہ اس شخص کے مذہب پر قابل احتجاج نہ رہی قال النووی والحسن وان کان دون الصحیح فہو کالصحیح فی جواز الاحتجاج بہ انتہی قال السید السند والحسن حجۃ کالصحیح انتہی وکذا قال الشیخ وغیرہ پہر صحیح لذاتہ بھی مطلقاً لایق حجۃ نہین اور صحۃ اسناد ہونے سے صحیح نہین ہوتی بلکہ کسی کتاب معتمد علیہ مین جو آیمہ محدثین مشہورین سے تصنیف ہو اسکی صحۃ پر تنصیص کے ہو یا ایک اُن دو صحیحین مین سے ہو چنانچہ سایل نے اپنے پرچہ اشتہارات مین اس امر کی تصریح کی ہے اور قاعدہ صحیح کی معرفۃ کے لئے مقرر کیا ہے قال ابن الصلاح فی مقدمتہ اذا وجدنا فیما یروی من اجزاء الحدیث وغیرها حدیثا صحیح الاسناد ولم نجدہ فی احد الصحیحین ولا منصوصاً علی صحتہ فی شی من مصنفات ائمۃ الحدیث المعتمدۃ المشہورۃ فانا لا نتجاسر علی جزم الحکم بصحتہ فقد تعذر فی ہذہ الاعصار الاستقلال بادراک الصحیح بمجرد اعتبار الاسانید لانہ ما من اسناد فی ذلک الا وتجد

فی رجاله من اعتمد علی روایته علی ما فی کتابه عریا عما اشترط فی الصحیح فال
الامر اذن فی معرفة الصحیح والحسن الی الاعتماد علی ما نص علیه ائمة الحدیث
فی تصانیفهم التی یؤمن فیها لشهرتها من التغییر والتحریف وصار معظم المقصود
الی آخره اس قاعدہ کے روسے جس قدر احادیث صحیحہ کتب احادیث مین ہین سوا صحیحین
کے اُسکے نزدیک قابل حجت نہین کیونکہ کسی نے اپنی کتاب مین صحت وحسن احادیث پر نص
نہین کی ہی الا ترمذی ابن حبان نے اور ترمذی کی تخصیص لائق سند نہین کہ وہ اسامر مین متساہل
ہے اور اُسکا کہنا نہ کہنا برابر ہے صفحہ ۲۹٦ مین بر حاشیہ اشہارات مین سائل نے لکھا ہے
وہ عبارت یہ ہے خصوصًا جسی التہین کر ترمذی کو تصحیح وتحسین مین تساہل بھی ہے
انتہی بلکہ اپنے قول کی تائید محلی شرح موطا اور زاد المعاد ابن قیم اور فوائد مجموعہ شوکانی
سے نقل کی ہی تنبیہ ابن صلاح نے حدیث کے باب مین یہ کہا جو مذکور ہوا اور در باب
تقلید ائمہ مجتہدین یہ ذکر کیا جیسا کہ صاحب مسلم الثبوت نے ذکر کیا ہی اجمع المحققون
علی منع العوام من تقلید الصحابة بل علیهم اتباع الذین سبروا وبوبوا وهذبوا
ونقحوا وفرقوا وعللوا وفصلوا وعلیه ابتنی ابن الصلاح منع تقلید غیر الائمة
لان ذلك لم یدر دخا غیرهم انتہی اب حضرت متعصب کے طرف دیکھنا چاہئے کہ در باب
حدیث باوجودیکہ محدثین نے ابن صلاح پر اس امر مین رد کیا ہے اُسکے قول کو ترجیح دیتا ہے
و در باب تقلید اُسکے قول کو کچھ اعتبار نہین کرتا اور عوام جہال کے لئے دروازہ اجتہاد کا
کہولدیا ہے فاعتبروا یا اولی الالباب ان ہذا لشئ عجاب اور ابن حبان کی تصحیح ترمذی کی تحسین کے بعد
پس کتب حدیث سے کوئی کتاب سوائے صحیحین معتبر نہ رہی اب صحیحین کا حال اُسکے مذہب
پر سنو جاننا چاہئے کہ حدیث صحیح لذاتہ مین اختلاف ہی جمہور کا مذہب یہ ہے علی ما قال فی نخبة الفکر

ما اثبت بنقل عدل تام الضبط متصل السند غیر معلل ولا شاذ اور پرتبہ میں
اگر ازدو راوی ثقہ سے نہ ہونا شرط نہیں بخلاف حاکم و ابو علی جبائی کی وہ یہ شرط کرتے ہیں
پس وہ احادیث صحیحین کہ جنکی ہر مرتبہ میں دو دو راوی ثقہ نہ ہوں نزدیک ان کے نزدیک
وہ احادیث قابل حجۃ نہیں کیونکہ انہیں کسیکی کلام ہے اور اس نے لکھا ہے کہ البتہ
صحیح ہو کہ صحیحین کسیکو کلام نہو اور نیز بخاری و مسلم میں شرط صحت کا اعتبار میں اختلاف
ہی اور نیز راویوں کے اعتبار و عدم اعتبار میں اختلاف ہی بعضوں کو بخاری سکو قبول
کرتا ہے اور مسلم رد کرتا ہے اور بعضوں کو مسلم قبول کرتا ہے اور بخاری رد کرتا ہی جن راویوں
سے بخاری نے بغیر مسلم کے روایت کی ہے ۴۳۵ میں جنمیں ۸۰ ضعیف ہیں اور جن
مسلم نے بغیر بخاری کے روایت کی ہے ۶۲۰ ہیں جنمیں سے ۱۶۰ ضعیف ہیں کذا
قال القاری فی شرح شرح نخبۃ الفکر و هکذا قال النووی فی شرح مسلم و هکذا
قال بحر العلوم فی شرح مسلم الثبوت پھر عنعنہ میں اختلاف ہی بخاری لقا کو شرط کرتا
ہے اور مسلم معاصرہ کو پس جن احادیث معنعنہ میں یہ اختلاف موجود ہوگا وہ بھی قابل حجۃ
نہ ہیں اور نیز تدلیس میں محدثین کا اختلاف ہی کہ نفس تدلیس بھی جرح یا نہیں پس جو
رواۃ مدلسین صحیحین کے احادیث میں ہیں وہ احادیث نیز قابل حجت نہیں فی
شرح نخبۃ الفکر و حکم من ثبت عنه التدليس اذا كان عدلا ان لا يقبل منه
الا ما صرح فيه بالتحديث على الاصح انتهى و فی شرح نخبة الفکر و قال فرقة من
المحدثين و الفقهاء من عرف بارتكاب التدليس لو مرة صار مجروحا مردود الرواية
وان بين السماع و انی بصيغه صريحة فی هذا الحديث او فی غيره من احاديثه انتهى
اور امام نووی نے مقدمہ شرح مسلم میں اور شیخ عبد الحق نے مقدمہ شرح مشکاۃ میں

اختلاف بیان کیا ہے من تارنلیتا لیھا نیز قبول حدیث کا اہل بدعت سے واسطے صحیح مجیبین
کا اختلاف ہے امام نووی نے شرح مقدمہ مسلم میں لکہا ہے قال العلماء من المحدثین
والفقہاء واصحاب الاصول المبتدع الذی یکفر ببدعتہ لا یقبل روایتہ بالاتفاق
واما الذی لا یکفر بہا فاختلفوا فی روایتہ فمنہم من ردہا مطلقا لفسقہ ولا ینفعہ
التاویل ومنہم من قبلہا مطلقا اذا لم یکن ممن یستحل الکذب فی نصرۃ مذہبہ او لاہل
مذہبہ سواء کان داعیۃ الی بدعتہ او غیر داعیۃ ومنہم من قال یقبل اذا لم
یکن داعیۃ الی بدعتہ ولا یقبل اذا کان داعیۃ انتہی وقال الشیخ عبد الحق فی مقدمہ
شرح المشکوۃ وحدیث المبتدع مردود عند الجمہور وعند البعض ان کان متصفا
بصدق اللہجۃ وصیانۃ اللسان قبل وقال بعضہم ان کان منکر الامر متواتر فی
الشرع وقد علم بالضرورۃ کونہ من الدین فہو مردود وان لم یکن بہذہ الصفۃ
یقبل وان کفرہ المخالفون مع وجود ضبط وورع وتقوی واحتیاط وصیانۃ والمختار
انہ ان کان داعیا الی بدعتہ ومروجا لہ رد وان لم یکن کذلک قبل الا ان یروی شیئا
یقوی بہ بدعتہ فہو مردود قطعا وبالجملۃ الائمۃ مختلف فی اخذ الحدیث من اہل البدع
والاہواء وارباب المذاہب الزائغۃ انتہی اور اس اختلاف کا ذکر نخبہ اور شرح نخبہ اور
شرح شرح نخبہ میں بھی ہے پس جسقدر احادیث صحیحین خاصکر بخاری کی جو اہل بدعت کا بڑا
معتقد ہے ضمن اہل البدعۃ واقع ہیں قابل حجت نہیں غرضکہ بخاری ومسلم بھی ساری لائق حجت
ان کے مذہب پہ باقی نہ رہی اور قید نص صریح قطعی الدلالۃ سے قصص واخبار واحوال قیامت
ودیگر امور اگرچہ دلالۃ واشارۃ واقتضا کے ساتھہ دلالۃ کرتی ہوں قابل حجت نہ رہی اور قرآن
واحادیث کی الفاظ مشترکہ جو نص نہیں بلکہ ماول ہیں قابل حجت نہیں خفی ومشکل ومجمل کا ذکر کیا

اب باقی قرآن وحدیث سے نزہا کہ بعض مفسر یا محکم۔ حیرانی کا مقام ہے کہ اگر کسی غیر مقلد مقلد سایل صاحب نے اپنی زوجہ کو طلاق دی اور اسکو نکاح کرنے دوسرے شوہر کی حاجت ہے اور جناب سے حکم پوچھا آپ کیا حکم فرمائینگے قرآن مین والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثة قروء واقع ہے اور لفظ قرء مشترک بین الطہر والحیض ہے اور تعیین احد المعنیین جسکو تاویل کہتے ہین مجتہد کا کام ہے وبعد التعیین ماول ہے نہ نص آپ تین حیض کا حکم فرما سکتے ہین نہ تین طہر کا کیونکہ آیۃ احد المعنیین مین نص نہین اور دونون کا ایک جگہ ارادہ کرنا نیز صحیح نہین کیونکہ عموم مشترک بین الضدین بالاتفاق جائز نہین پس بموجب شروط مندرجہ سوال سایل تعطیل اکثر قرآن واہمال اکثر احادیث نبوی لازم آتا ہے اشتہار مین تو یہ شرطین لوگون کے مغالطہ دینے کیواسطے لکہین اما سباحثہ ثانیہ مین حدیث محمد ابن اسحاق کے ساتھ استدلال قرءۃ فاتحہ خلف الامام پر کیا حالانکہ اس حدیث مین علی تقدیر تسلیم تصریح بالتحدیث بنا بر مذہب سایل چندین وجوہ سے خلل باقی ہے اول صحیح لذاتہ بلکہ لغیرہ بلکہ حسن لذاتہ نہین دوم معنعن مدلس ہے کیونکہ تصریح تحدیث شیخ سے کسی روایت مین وارد ہوئی ہو مگر شیخ شیخ سے اسی طرح واقع ہے سوم جرح بدعت کا متعین ہے چہارم جرح تدلیس کا متحقق ہے اما کیا کرین دیگران را نصیحت خود را فضیحت پر کمر باندہی ہے اگر ہم کو تطویل کا خوف نہ ہوتا ہر ایک مسئلہ کو کہ جہان جناب سایل نے اسپر استدلال کیا ہے لیا کرتے ناظرین کرتے اور فعل خلاف قول جناب کو تماشا گاہ نظارگیان بناتے یایہا الذین آمنوا لم تقولون مالا تفعلون کبر مقتا عند اللہ ان تقولوا ما لا تفعلون جناب کے گوش گذار نہین ہوئی انصاف فرماوین کہ معیار مین حدیث قلتین کو جو بطریق استدلال لائے ہین آیا صحیح متفق علیہ ہے جسمین کسیکو کلام نہین حالانکہ اکثر علمائے حنفیہ ومالکیہ نے اسکو ضعیف کہا ہے اور نیز لفظ قلتہ نفس

سے یا سنت سے اور بعد تسلیم ان العشین ماول ہے یا نص صریح قطعی الدلالۃ آپکو یاد ہیں اگر
مسائل کی وقت ایسی حدیثین پیش کین اور دوسرے نص صریح قطعی الدلالۃ دریافت کرنی
باسم ایسلئے کہ ظہر کے وقت کا ایک مثل تک جانا کس حدیث صحیح نص صریح قطعی الدلالت سے
مدلول و منطوق ہوا ہے اور صلی کا معنی فرغ عن الصلوۃ کرنا یہ کس قسم کا صریح قطعی الدلالۃ ہے
اور جمع بین الصلوتین کیواسطے کونسی حدیث صحیح نص صریح قطعی الدلالۃ پیش کی ہے یہ حدیث
خرج علینا نبی صلعم بالہاجرۃ الی البطحاء فتوضأ فصلی لنا الظہر والعصر یا حدیث ابی الفضیل کی
احسن حدیث تحت یہ جیسا کہ اسماں ہے الحیاء من الایمان یہ کار فرمایا ایسی باتون کو ہونہ ہو
سکا اگر ہم تحقیق کرین اس شخص کے مذہب پر دین نبوی ہرگز قابل حجت نہیں مگر اسکا
سبب کہ اجماع و قیاس جناب کے نزدیک معتبر نہیں مگر وہ اجماع کہ جسکی سند پر علم ہو اور واقع مین
استدلال بالجرح نہین بلکہ استدلال بسند ہی اور اصطلاح محدثین و فقہا بھی انکے نزدیک
غیر معتبر ہے مگر وہ اصطلاح کہ جسپر کتاب و سنت و اجماع صحیح بشرطہ شاہد ہو اور اقوال علماء
بھی غیر معتبر ہین مگر وہ قول جو باسند و دلیل ہو و بے سند و دلیل غیر معتبر ہین اور سند قرآن
و حدیث مین منحصر ہے یہہ سب اخبار مطبوعہ ۱۳ - اکتوبر ۱۸۸۸ء مین سائل نے لکھا ہی اور نیز اپنا
مذہب بیان کیا ہی کہ محمدی ہون بلا تقلید زید و عمر اور نصوص احمدیہ کا طالب ہون اور
انہون کے راہ سے جواب کا راغب اور ہوا پا رکھتا ہون از مصطفی شنیدن واز دیگران
بریدن اور نیز معیار مین لکھا ہے کیونکہ اخبار مین سند صحیح متصل لازم ہوتی الی آخرہ تب یہ
ہم کہتے ہین اگر کسی شخص نے آپسے کسی مسئلہ کا حکم پوچھا اور بعد اسکے طالب دلیل ہوا
اور آپنے کوئی حدیث پیش کی اُس نے عود کرکے کہا کہ ہمنے جناب رسالتماب کو نہین دیکھا
ہم کس طرح یقین کرین کہ یہہ حدیث آنحضرت صلعم کی ہے آپ جواب مین کیا ارشاد فرماوینگے

کہ اگرچہ ہمنے آنحضرت صلعم کو نہین دیکھا اور نہ آنسے اخبار واحادیث سنی ہین لیکن ثقات
ومعتبرین نے آنحضرت سے روایت کیا ہے پہر وہ شخص عمرو کسے سوال کریگا ہمکو ثقات ومعتبرین
سے کیا کام ہے ہمارا ورد زبان یہہ ہے از مصطفی شنیدن واز دیگران بریدن علاوہ انکے ثقات
ومعتبرین کے قول معتبر وہ ہین جو باسند ودلیل ہون ان ثقات ومعتبرین کیواسطے کیا دلیل
ہے کہ یہہ قول وفعل آنحضرت کا ہے اگر آپ جواب فرماوین کہ ان ثقات ومعتبرین نے
رواۃ ثقات ومعتبرین سے ایسا ہی روایت کیا ہے سایل عرض کریگا کہ انکو ثقات ومعتبرین
کسنے لکھا ہے اور انکے ثقہ ہونیکی کیا دلیل ہے اور کن کن صفات سے آدمی ثقہ ہوتا ہے اور ان
صفات کو لایق ثقہ واعتبار کے لیے کسنے مقرر کیا ہے اور انہین ان صفات کا ہونا کس
دلیل سے ہے آپ فرماوینگے کہ ناقدین حدیث نے جو بڑے بڑے معتبر علما گذرے ہین انکو
ثقہ ومعتبر لکھا ہے اور عدل وحفظ غیر شاذ وغیرہ دیگر صفات موجب ثقاہت ہین اور یہہ
صفات علماؤن کے ٹہرائی ہوئی ہیں اور انکا متصف ہونا صفات ثقاہت کے ساتھ
انہیں علماؤن نے لکھا ہے پہر وہ شخص کہیگا کہ ان ناقدین کا قول بلا سند کسطرح معتبر
ہے جبتک کسی آیت یا حدیث سے ثابت نکرین کہ یہہ لوگ ثقہ وحافظ وفقیہ وامام وغیر معلل
وغیر شاذ ودیگر صفات کی ساتھہ متصف ہین اور ان صفات کا موجب اعتبار جاننا کس دلیل
سے ثابت ہے اصطلاح آپکی کہنے کے موافق وہ معتبر ہے کہ جسپر کتاب وسنت واجماع
صحیح بشروطہا شاہد ہو اور علما کا قول بلا سند وحجۃ غیر معتبر ہے علاوہ انکے جو ناقدین نے ان
راویون کے لیے صفات بیان کئے ہین جبتک اسناد صحیح متصل سے ثابت نکرین قبول نہین
کیونکہ الیسی تعریفین شعبہ رفض ہین اور نیز جو حدیث ان امور کے لیے پیش کیجاویگی انہین
بھی اسیطرح گفتگو ہے فیلزم الدور او التسلسل وہو باطل فا للزوم ایضًا باطل اگرچہ ہمین

ارشاد کرین کہ استناد بکتاب و سنت اعتقادو اعمال مین خاصکر بکار ہے نہ غیر مین واقعیات
واعیان خارجیہ مین اس استناد کی کچھہ ضرورت نہین معترض کہیگا کہ واقعات خواہ ماضی
ہون یا مستقبل اپنے محکی عنہ کو چاہتے ہین پس جبتک استناد بقرآن و حدیث نہو قابل اعتبار
شرعًا نہین کیونکہ قول بلا دلیل کسیکا شرعًا قابل اعتبار نہین اور نیز اسباب علم تین ہین عقل و
حواس و خبر صادق اور اعیان خارجیہ کا ثبوت جبتک ان تینون مین سے ایک کے ساتھ
نہو وہ قابل اعتبار نہین اب آپ فرماوین کہ یہ صفات رواۃ اور یہ معانی مصطلحہ اور یہہ
اعتبار شروط آیا عقل یا حواس یا خبر صادق کے ساتھہ ثابت ہین اول و ثانی کے ساتھہ ہرگز
ثابت نہین وہو ظاہر باقی رہی خبر صادق اور وہ بغیر قرآن و حدیث کے لائق اعتبار نہین
اور نیز اگر واقعات و امور خارجیہ مین استناد کی ضرورت نہین تو امام اعظم کے فضایل
کے رد کرنیکے واسطے اس امر کو کیون آپنے پیش کیا ہے اگر آپ فرماوین کہ یہہ معانی اصطلاحی
اصل دین نہین انکا استناد آیت و حدیث کیطرف کرنا کچھہ ضروری نہین سایل کہیگا کہ مبادی
دو قسم ہین قسم اول وہ مبادی ہین جن پر مدار احکام شرعیہ نہین قسم دوم وہ ہین جن پر مدار
احکام شرعیہ ہے قسم اول مین آیت و حدیث کے ساتھہ استناد کرنا ضروری نہین اور قسم دوم
مین ضروری ہے آپکو یاد نہین کہ آپنے لکہا ہے حجت ہونا اصطلاحات مذکورہ کا اسوقت معتبر
ہے کہ کتاب و سنت و اجماع صحیح بشروطہ اسپر شاہد ہو آپ فرمائی کہ آپ کے اصول موضوعہ پر
کوئی حدیث نبوی ثابت ہو سکتی ہے جاتا رہا کلام چہ جائیکہ حدیث کہ وہ تو احادیث قرآن متواتر
نیز لا ندہبون کے طریق پر ثابت نہین ہو سکتا کیونکہ کسی آیت و حدیث سے ثابت نہین کہ کلمات
قرآنیہ اور آیات قرآنیہ اسقدر ہین اور یہہ جو مابین دفتین ہے وہ ہی کلام اللہ منزل ہے اور تقدیم
بعض آیات بعضہا بعض آیات بعضہا پر اور ایسا ہی تقدیم بعض سور بعضہا بعض سور بعضہا پر

اور تعداد سور اور ہر ایک سورۃ میں اسقدر آیات اور وہ آیات یہی ہیں جواب ہیں یا ہین
ترتیب و تعداد آنحضرت سے کسی حدیث سے ثابت کرو اگر کہو کہ یہ متواتر ہے حدیث کی اسکیا ضرورت
ہے تو ہم کہتے ہین کہ افراد متواتر وہی لوگ ہین جنکو علما و فضلا کہا جاتا ہے اور انکا قول بلا سند
غیر معتبر ہے ورنہ تراویح کا بیس رکعت ہونا جو صحابہ سے بتواتر ثابت ہے اور طلاق ثلثہ کا فم واحد
سے تین طلاق واقع ہونا صحابہ سے ثابت ہے اسمین کیون مخالفت کرتے ہو اور بنر علمار کا
قول بلا سند معتبر ہونا لازم آئیگا ہذا خلف افسوس کہ باوجود ان اصول موضوعہ مخترعہ کی کہ جنکا
حال یہ ہے علما سنت کے سامنے گردن اٹھا کر دعوی کرتے ہو اور جہال کو بہانہ عمل بالحدیث تمام
زندگی کا فور دھوکہا دیتے ہو فانتظروا حتی یاتی اللہ بامرہ اور اگر شق ثانی ہے پس فرمائے
کہ انکے سوال کے موافق ہمکو جواب دینا لازم ہے حاشا و کلا انکو مناسب تہا کہ اسطرح سوال کرتے کہ ہر
مسئلہ کیواسطے کوئی دلیل بیان کرو ادلہ اربعہ سے اور اگر سینہ زوری سے ہر دہی سوال کرو گے ہم کہتے
ہین کہ اگر ایک دہریہ آپسے پوچھے کہ اثبات واجب الوجود میں معاینہ بالحواس چاہئے اور عقل و نقل اس
امر میں غیر معتبر ہین یعنی اسباب علم کہ تین ہین انمین سے ایک سبب کے ساتھہ ثابت کرو جیسا کہ انہی سوال
کیا اہلسنت سے جنکے نزدیک چار اصول معتبر ہین کہ دو اصول کے بعض انواع کے ساتھہ ہر ایک مسئلہ
ثابت کرو پس جو جواب دہریہ کو فرماؤ گے وہی جواب ہماری طرفسے بہی خیال کرین اگر منکر
رسالت آپسے سوال کرے کہ ثبوت رسالت معجزہ سے ثابت کرو اور خبر کو محتمل صدق و کذب جانکر قرآن
و حدیث و کتب سماوی کو معتبر تصور نکرے یعنی وہ دلیل طلب کرے جو زمانہ رسالت مین طلب کیجاتی
تہی آپ کیا ارشاد فرماوینگے معجزہ دکہائینگے یا کہینگے کہ آنحضرت کا معجزہ ہمکو علما کی زبانی ثابت ہوا ہے
اور سوال مطابق نفس الامر نہین ہم بہی اسیطرح آپکی خدمتمین عرض کرینگے کہ نص صریح قطعی الدلالۃ
کا سوال بزمانہ جناب رسالتمآب متصور تہا اب بسبب فقد زمانہ رسالت چار اصول معتبر ہین اور ہر ایک

مسئلہ کیواسطے نص صریح قطعی الدلالۃ کا ہونا غیر متصور ہے غرض مسئلہ مذکورہ کی جو نسبت حضور کیطرف
ہے وہی نسبت حضور کی ہماری طرف ہے فقط یہی جواب کہ آپ اسکو ارشاد کرینگے ہماری طرف سے بھی
قبول فرماویں اگر کسی شخص سے کہ اُسکے نزدیک قرآن و حدیث و اجماع و قیاس میں جمیع اقسام معتبر ہیں
کوئی سوال کرتا ہے کہ مجکو ہر مسئلہ پر آیت و حدیث اور وہ بھی خاص ایک قسم جسکو نص صریح قطعی الدلالۃ
کہتے ہیں بتاؤ ورنہ جواب غلط اور غیر صحیح ہی فرماویں کہ یہ سوال غلط اور مالیخولیا کا اثر رکھتا ہے یا نہیں
اور مجکو اس سوال کے مطابق جواب دینا لازم و واجب ہے یا نہیں اور یہ سوال مثل سوال بنی اسرائیل ہے
یا نکے طلب موسیٰ علیہ السلام سے کیا تھا ارنا اللہ جہرۃ پس ہم پر لازم ہے کہ اپنی اصول مسلمہ کیطرح
جواب دیں خواہ اسکی قیود مندرجہ سوال کے مطابق ہوں یا نہ ہوں آسمان کے نیچے دوہی کی
دلیل مجیب پر لازم نہیں اسی صاحب اشاعۃ السنۃ میں جو آپ قرآن کے ورق سیاہ کرتے ہو کبھی
نص صریح قطعی الدلالۃ ہے کہ اقوال ابن تیمیہ و شوکانی پر محض دھوکا کی نقل کرکے اکابر دین
کی بے ادبیاں کرکے روسیاہی دارین حاصل کرتے ہو ودرستے تیرا مذہب

الحمد لله على تمامه واختتامه والصلوة على رسوله وآله واصحابه
واتباعه ائمة المجتهدين والمحدثين والمتكلمين
اللهم احشرنا في زمرتهم بجاه نبيك
وحبيبك وصفيك
محمد خاتم الرسل
والنبيين

تقریظ فاضل المعی لوذعی فطین من مجسوا قران مشہور در آفاق عالم معقولی عالم منقول
صاحب جامع المعقول والمنقول جناب مولوی محمد عالم صاحب ساکن کھوری

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله ما اعظم شانه وما احسن برهانه عم سبحانه سبحانه فی وصفه عجز عقول هو الله الذی
ارسل رسوله یهدی الی الصراط المستقیم ویدعو الی الدین القویم الصلوة والتحیات علیه وعلی آله الطیبین
الطاهرین واصحابه المخلصین الراشدین وائمة المجتهدین الراسخین سیما اولهم واولیهم رتبة
وزنه امامنا مقتدانا الامام الاعظم النعمان بن ثابت الکوفی شکر الله سعیه فی احیاء کلماته
واستنباط احکامه من الکتاب والسنة والاجماع والقیاس اما بعد فقد القی الی کتاب کریم وما ادریک
ما الکتاب هو کتاب عزیز ولا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه اما هو کتاب یکشف السوء
عن وجوه المترددین وما هو خطاب ینزع السواد عن قلوب الزائغین وقد الهمنی ربی فی تاریخه
مصرعًا هو کتاب مفید خطاب لطیف وما ظنك انه سیف مسلول علی عنق الوهابیة النجدیة
وسهم مسموم فی اکباد النجدیة الخبیثة الذی اعلی بعضهم الطعن فی ائمة الدین واقصی عنهم
المدح فی الاولیاء والمقربین علی قلوبهم اکنة لا یفقهون حدیثا ام یحسدون الناس علی ما اتاهم
من الله فضلا عظیما۔ عاملهم الله بعدله وابعدهم من فضله فطالعته علی سبیل
الاستعجال عند الارتحال واستفدت به علی نمط الاجمال والاهمال فوجدته صحیحًا مقرونًا
بالحق والصواب وملقی بالقبول لدی اولی الالباب ابوابه مقاصد الهدایة کتابته [illegible]
الدرایة روایاته مرویة عن الثقات العدول کاسنادها مصححة من الرواة الفحول تمامیده
براعة الاستهلال علی المهمات النبال وتقاریبه سهلة الجبال الحل عقد الاعضال دلائله
رشیقة الملزم عن براهینه انیقة النظام اشکاله کاشکال الحیطی معضلة الاخلال ومواضعه
کملونع الفلسفی متعسرة الزوال ما من بدیع الا وروعی فیه وما من بنا الا اودع فیه کیف
لا وقد صنفه الفاضل العلامة وصف النحریر الفهامة صدر الافاضل فخر الاماثل عالم الفروع

والاصول ماهر المنقول والمعقول مولينا الورع التقي ذو المجد والجاه المولوي حي

حبيب الله البشاوري لقبا والامرتسري مسكنا والحنفي مذهبا لا زال علم

ارشاده وافادته مرتفعا في مضمار العالمين ما برح كلواء صلاحه وافلاحه ناسخا على مناسخ

العالم فلله دره وعلى الله اجره ولعمري ان مولينا قد جهد غاية الجهد في تزييفهم

وبذل قصى الهمة في تضعيفهم عند فساد الزمان في الاتباع والتقليد وخلاف الناس

في النبوة والتوحيد واندراس آثار الشريعة الحنيفية السمحة البيضاء والتباس رسوم الفقه

المتفقهة المنقحة الغراء وتشييع مسائل اهل البدع والاهواء وترويج رسائل الخدع

والارداء فهم اضلوا وضلوا عن سواء السبيل والله يهدي كل غوي وضليل فهذا

تذكرة منه للطالبين المسترشدين وموعظة للمتقين المهتدين **شعر** فما من

خيره واصل الي وما غاب من ذكره حاضر وقد كان ذلك في سلخ شهر ذيقعد سنة

الف ومائتين وثمان وتسعين من هجرة النبي على صاحبها افضل الصلوات وازكى التحيات

وهذا قطعة في تاريخ الكتاب

لمولانا **حبيب الله** فينا	كتاب فيه تحصيل المرام	كتاب فارق للغي والتمييز
كلام بارع خير الكلام	لاثبات المسائل والشرائع	عزيز حجة عند العظام
لدى صول الخصام لعقيم	دليل للفؤاد المستهام	له من ربنا الاعلى جزاء
جزاء الخير في يوم القيام	فصيل فارق للصدق والكذب	فما الافضال ذات الغمام
فبادر ايها التالي اليه	بانكار على الّذ الخصام	فقال مؤرخا في عام عون
	كتاب فيه تنقيح المقام	

تقريظ وتاريخ نتيجه طبع بلند فكر آسمان پيوند ذكي عصر فهيم دهر سباق فنون
رنگين محمد جلال الدين بن مولينا ابو محمد حبيب الله صاحب پشاوري

شرفين كلام حمد ايزد يست وتيغ نظم ثنا مي ايزدي ست ابتداے امور ديد اي ابتري حيرا

دستگرداں تا آنکہ رہنمائی محبت دستش نگیرد کار ہائی دو بال در تیہ رسوائی وبی برکتی سیرا
وپریشان تا آنکہ قاید ستایش بمنزل مقصودش نرساند صلوٰۃ کہ رفیق راہ حمد است در بدو بہر
خطیر سجد بکہ نہایتش چون عدد لا ینتہی الی الامد بود و کہ انجامش چون انات غیر المنتہی الی الحد
است بر سید بشیر و نذیر عدیم النظیر بل ممتنع العدیل والمثیل المدعو لابراہیم الخلیل المہبط لجبرائیل
و بر آل نبیل و اصحاب جلیل او قایدباد۔ مطلع زوایہ فتن نجدیہ ماحی رسوم محدثہ وہابیہ رسالہ
عشرہ مبشرہ کہ ادلہ کاملہ اش چون بنیان مرصوص براہین قطعیہ اش معقول
ومنصوص اظہار حق از ہر نکتہ اش پیدا۔ انتصار اسلام از ہر لفظش ہویدا نقوض وارده اش
بہ مزعومات خصم ارتفاعش از طوق بشر خارج اجوبہ ساطعش از شبہات واہیہ معاند مثل
سیف علی ست بر گردن خوارج۔ ماہران علوم شرعیہ و واقفان فنون عقلیہ کہ ژرف نگہان
تحقیق و باریک بینان تدقیق اند اگر بہ تو از جمال ابکار افکارش واشعہ احسن عرایس النظار
براپشان تابد جان و دل مرہون نگاہش سازند و عقل و ہوش باختہ مشاہدہ اش گرداند
و چرا نباشد کہ مطلع اشعہ نیرین اعظمین و مطمح انظار متبحرین و مجمع آب زلال فکار بحرین قدین
اعنی جناب محی مراسم ملت رافع اعلام سنت ہادی گم گشتگان تیہ ضلالت سد یاجوج طغیان
دستگیر لغزیدہ قدمان مولینا مولوی **ابومحمد حبیب اللہ** صاحب مد اللہ ظلال افادتہ علی
رؤس المسترشدین و جناب ناصر الاسلام والملت والدین معجزہ رسول رب العالمین ظل عمر
برائے شیاطین صولت فاروق جہت منافقین حضرت مغفور ہبر ور مولوی محمد اعظم صاحب
اعلی اللہ درجتہ فی العلیین ہست تاریخ طبعش بر صفحہ خاطرم از سبد فیاض بدین نقش
ارتسام یافت۔

تخریب وہابیہ نجد

۱۳۰۹ سنہ ہجری

کحح 6000

یہہ رسالہ اگرچہ اُن دس سوالون کا جو مولوی محمد حسین صاحب لاہوری نے علمائے حنفیہ سے کئے تہے جواب ہی لیکن اب ہمارا مخاطب اس رسالہ کا اُن سے نہین اسلئے کہ یہہ جواب اُن متعصبین کا ہے جو ائمہ مجتہدین واکابر دین کی نسبت سوء ظن رکھتے ہین بخلاف مولوی محمد حسین صاحب کے کہ جناب آپ نے انکو زمرۂ ظلماء تعصب سے نکال کر خیرخواہی اور اتفاق اسلام اور اہل اسلام اپنا مقصود اصلی ٹھہرایا ہے اور ہمارا بہی ان امور میں اِن سے اتفاق ہے اور تقلید معین کا قایل اور ہم سے متفق ہین فرق اسقدر ہے کہ ہم وجوب کے قایل ہین اور وہ استحباب کا اور ہم ائمہ فقہاء کے مقلد ہین اور وہ ائمہ محدثین کا اگرچہ ہم مقلد فی الاحکام ہین جسکی اجازت قرآن مین ہے فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون اور وہ مقلد فی الدلائل ہین جسکی ممانعت ہے قال اللہ تعالی ولا تقف ما لیس لک بہ علم ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنہ مسئولا لیکن ہمکو اتفاق سے کام ہے نہ مخالفت وشقاق سے ۔ اے منزل فرقان واے مبعث سید الانس والجان واے حافظ قرآن واے مظہر دین اسلام وایقان فرق ضعیفہ ستتہ اسلامیہ مین اپنے فضل وکرم سے اتفاق مرحمت فرما اور متعصبین اور تفرقہ ڈالنے والون کو ہدایت کر آمین

تاریخ طبع از نورس بہارستان سخن عزیز الدین بن نبی بخش لوہار

جبکہ مولینا حبیب اللہ نے — جنکے باعث رونق اسلام ہے — فرقۂ نجدیہ کے رد مین لکہا
یہہ رسالہ چرچا جسکا عام ہے — ملہم غیبی نے فرمایا عزیز — نجدیون پر شۂ چوبِ تمام ہے

۱۲۹۸ ہجری

تمام شد